١٢٦٠

شرح
اصول
الشاشي

صيفي بن
نصير

١٦١٢ر١ معدن شرح أصول الشاشى ، تأليف
م٠ ص صفى بن نصير - كان حيا قبل ١١٩٤هـ.
خط القرن الثانى عشر الهجرى تقديرا.
٨٩ ق ٢١ س ٢٤×١٧سم
١٣٦٠ نسخة حسنه ، خطها تعليق حسن ، ناقصه الآخر.
١. اصول الفقه الاسلامى. أ. المؤلف.
ب. تاريخ النسخ.

ق ٢٠٢/٣
٢٩/١٠/١٢٩٧م

مكتبة جامع المريض – قسم المخطوطات
اسم الكتاب شرح اصول الشاشي الرقم ١٢٦٠
اسم المؤلف صيفي بن نصير
تاريخ النسخ تقديراً فرغ منه سنة ١٢٩٤هـ
عدد الأوراق ٨٩ مقاس ٢٤×١٧سم
ملاحظات ١ اصول فقه ١/١٦٠)
ش.ث

شرح اصول الشاشي
حسيني بن نصير

(١٢)

[illegible]

این کتاب نفیس است
مجعدن شرح اصول
الشاشی که مصنف در علم اصول
فقه است با بد کسر کاتب
و مالک آن از دعای خیر
فراموش نسازند

مكتبة

قد دخل هذا الكتاب المسمى بمعدن شرح
اصول الشاشي بالوراثة من اخيه
المرحوم الشيخ عبد الصمد ابن المرحوم
الشيخ لعل محمد الكابلي غفر الله
له ولوالديه واخوانه
امين
١٢

رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير

الحمد لله الذي الهمنا دقائق اصول الفقه بكرمه القديم ووفقنا بمحاولة الحق الصريح بفضله العميم والصلوة
على رسوله محمد الذي ارشدنا الى الدين القويم وهدانا الى الصراط المستقيم وعلى اله واصحابه الذين ظفروا من
صحبته بنوال عظيم وبعد فيقول العبد الحقير صيفي ابن نصير رزقه الله تعالى ما يتمناه واصلح امور دينه ودنياه
لما رايت الكتاب المعروف باصول الشاشي كتابا شاملا لامهات قواعد اصول الفقه والاحكام على اوجه
الاتقان والاحكام مع حسن التهذيب ولطف الترتيب وقد شرحه كثير من الرجال واشتغل بحله جم
غفير من جهرة ارباب الكمال لكنه قد خفي عليهم كنوز معانيه ورموز اسراره لم يقدروا على كشف القناع عن جمال
مخدورات الوان اردت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر
مكنوناته بحيث لم يبق فيه اجمال ولا لاحد اشكال اعانة للمتعلمين وطلبا للتسهيل على المقتبسين فلسالة
الهام الصواب في الكتاب والخطاب وجمعت فيه ما حفظت من الكتب المصنفة في هذا الباب وما سمعت من
الاساتذة من غرر الفوائد مما نفعه عم اولوا الالباب وسميته لاحتوائه على النكات العجيبة والفوائد الغريبة
معدن واضفت اليها ما خطر في خاطري من درر الفوائد بالهام الله الملهم بالصواب وسالته الله الكريم ان
يجعله في حيز القبول فهو غاية المقصود ونهاية المامول والملتمس ممن يطلع عليه من اكابر الفضلاء واماثل
العلماء ان ينظروا فيه بنظر الرافة والاحسان ويصلحوا الوسوسة من اتباع الطغيان فاني بالنقصان معترف وبالخطا
مقترف وليس ابتغي من الانام الثناء الجميل في العاجل وحسبي ما ارجو من الثواب الجزيل في الاجل والله الهادي
الى السداد واليه المرجع والمعاد وهو ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق ثم لما كان الاليق بمبدا كل امر
جليل القدر ومطلع كلام عظيم الخطر ان يبدا فيه بذكر الله جل شانه صونا عن الخلل والزلل افتتح
المصنف بقوله بسم الله اسم خاص بذاته وهو اختيار اكثر السلف لانه لا يوصف به ولانه لا بد له من اسم يجري
عليه صفاته ولا يصلح له غيره ولانه لو كان وصفا لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن فانه
لا يمنع الشركة فتعين انه اسم لذاته تعالى وقيل انه وصف لا علم لان المقصود من وضع الاعلام تميز المسمى عن امثاله

٩

او خفيا وهو السنة والثاني اما ان يكون رايا او غيره والاول اما ان يكون راي الجميع وهو الاجماع او راي البعض
وهو القياس واما الثاني اما قول من عند نفسه مما يبدا له في القلب وهو الالهام واما قول من غيره وهو التقليد وهما
ليسا بحجتين اما الاول فلانه يحتمل ان يكون من الله تعالى ويحتمل ان يكون من غيره والمحتمل لا يكون حجة في الشرع واما
الثاني فلانه قبول قول الغير بلا دليل فلا يكون حجة في الشرع وقيل انهما يعارضان بالمثل فلا يكون حجتين وفيه
نظر لان التعارض يتحقق في جميع الدلائل الشرعية وهو لا يوجب السقوط عن كونها دليلا بل يوجب ان يطلب
طريق رفع التعارض من التوفيق او لا ثم الترجيح [illegible] التهاتر ثم التناقض [illegible] ودلائل الشرع لا تحتمل لزوم
المعارضة حقيقة [illegible] المناقضة لان ذلك من امارات العجز والله تعالى يتعالى عن ان يوصف بالعجز
فانما يقع صورة التعارض [illegible] بالناسخ من المنسوخ جهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لن يقع التعارض بوجه
لكون اللاحق [illegible] الالهام والتقليد حيث يقع التعارض فيهما حقيقة ودلائل الشرع لا تحتمل
التعارض والتناقض والمراد بقوله كتاب الله القرآن والاضافة لتعظيم المضاف وسنة رسوله اي رسول
[illegible] لفظ السنة يطلق على قول الرسول وفعله والاجماع الامة اللام للعهد اي اجماع امة
[illegible] لان اجماع امة غير رسولنا ليس بحجة وانما لم يقل والاجماع كما قال والقياس تنبيها على ان
اجماع كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد الى يوم القيامة حجة لا كما قال البعض انه لا اجماع الا لاهل المدينة
او للصحابة او العترة [illegible] في قوله والقياس للعهد اي القياس الشرعي وهو القياس المستنبط
[illegible] القياس العقلي واللغوي والمتشبهي فانها ليست بحجة عندنا وانما
[illegible] لتلك الاقيسة لان لفظ القياس عند الاطلاق لا يقع
الا على القياس الاصطلاحي لان كل [illegible] وتلك الاقيسة لا يسمى اقيسة في الاصطلاح فلا يقع
لفظ القياس عليها فلا حاجة الى ذكر [illegible] بخلاف لفظ الاجماع فانه يقع على اجماع اهل المدينة واجماع الصحابة
واجماع عترة الرسول [illegible] قول المخالفين نظير القياس المستنبط
من الكتاب [illegible] القربان حالة الحيض لعلة الاذى بقوله تعالى يسألونك عن المحيض
قل هو اذى [illegible] سقوط النجاسة عن سور سواكن البيوت قياسا

في سقوط نجاسة سؤر الهرة بعلة كثرة الطواف بقوله عليه الصلوة والسلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
والطوافات عليكم ونظير القياس المستنبطة من الاجماع ما قلنا في ثبوت حرمة المصاهرة بالوطي الحرام قياسا على حرمة
المصاهرة بالوطي الحلال بعلة الجزئية والبعضية وفي كل واحد من هذه النظائر مباحث من وجوه ذكرناها مفصلة
في شرح الحسامي من اراد تحقيق ذلك فعليه بمطالعة فان قيل قد ثبت الحكم بثمانية اخرى وهي شرايع من قبلنا
واثار الصحابة رض والاحتياط والضرورة والتامل واستصحاب الحال على قول والتحري وغلبة الظن فكان اصول
الفقه اثني عشر فكيف يستقيم الحصر على الاربعة قيل شرايع من قبلنا انما يكون حجة اذا قص الله او رسوله من غير انكار
فكانت ملحقة بالكتاب او السنة واثار الصحابة رض ان كانت غير معقولة المعنى كانت مندرجة تحت السنة
بكونها محمولة على السماع من النبي عليه الصلوة والسلام وان كانت معقولة المعنى كانت مندرجة في القياس او في السنة
والاحتياط ليس بدليل بل هو حكم لانه عبارة عن وجوب اخذ ما لا ريب وترك ما يريب وهو ثابت بقوله عم
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وما قيل هذا ثابت بالاحتياط فمعناه ثابت بدليل يثبت به الاحتياط وهو
الحديث المذكور والضرورة ملحقة بالكتاب لان الحرج مدفوع بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والتامل انما
يكون باتفاق الناس على الشيء فكان ملحقا بالاجماع والاستصحاب مرجعه القياس على قول من احتج به لانه قياس
ما يكون على ما كان والتحري جزء من اجزاء غلبة الظن وهي حكم لا دليل كالعلم والاعتقاد لانه عبارة عن النفس[illegible]
الراجح فالتصديق حكم ودليله ما ثبت به الظن من اسبابه وانما وجب العمل بهذا الدليل عند انعدام ما فوقه من
الدليل بالاجماع وما يقال غلبة الظن حجة عند انعدام ما فوقها من الدليل فمحمول على التسامح اذ معناه غلبة الظن
اثر الحجة الموجبة فتحقق ان ادلة الفقه اربعة فان قيل الاجماع يحتاج الى السبب الداعي وهذا اما الكتاب
او السنة او القياس فيكون الاجماع ملحقا بها فيكون ادلة الفقه ثلاثة لا اربعة قيل فيه اختلاف فقد
ذهب البعض الى ان الاجماع قد يكون بلا سبب داع بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويلهمهم الصواب قلنا
انا نمنع وبعد التسليم قلنا ان الحكم الثابت بالاجماع غير الحكم الثابت بالسبب الداعي لان الاجماع قطعي
عند وجود شرائطه وخبر الواحد والقياس لا يوجبان العلم قطعا وعند التفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل
وانما قدم الكتاب على الكل لانه اصل من كل وجه وبالكل اعتبار واعقبه بالسنة لانها اصل باعتبار انه وحي ولان

حجيتها

حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع عنهما لانهما حجتان في كل عصر وزمان بخلاف الاجماع فانه انما صار حجة بعد توفي
الرسول صلى الله عليه وسلم ولان حجيته ثابتة بالكتاب والسنة واخر القياس عن الكل لانه لا يثبت الحكم ابتداء بل يحتاج
في اثباته الى احد الاصول الثلثة فكان فرعا لها بخلاف الاصول الثلثة فانها تثبت الحكم ابتداء ولا يحتاج في
اثباته الى شيء فكان اصلا من وجه دون وجه ولان حجيته ثابتة بالاصول الثلثة ولانه ظني بخلاف الاصول
الثلاثة فانها قطعية فان قيل كما لا يثبت القياس الحكم ابتداء كذلك الاجماع لا يثبت الحكم ابتداء بل يحتاج
في اثباته الى سبب داع من الكتاب والسنة والقياس فكان فرعا مثله ايضا قلنا الاجماع اقرب الى الفرعية من القياس
لانه يدل على الحكم في عين ما ثبت بالداعي والقياس يدل عليه في غير ما ثبت بالاصول الثلثة قيل الحكم الثابت
بالاجماع قطعي عند استجماع شرائطه والسبب الداعي قد يكون خبر الواحد والقياس وهما لا يوجبان الحكم قطعا وعند
تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل فكان في اثبات الحكم اصلا مستقلا بنفسه بخلاف القياس على ان الاجماع
عند البعض قد يكون بلا سبب داع لجواز ان يخلق الله تعالى في اهل الاجماع علما ضروريا ويوفقهم لاختيار
الصواب وهذا مثل اجماعهم على بيع التعاطي واجرة الطعام الحمام فكان دليلا مستقلا بنفسه فان قيل
الاصول الثلاثة لا تخلو اما ان يكون قطعية بالنظر الى جميع اقسامها او الى بعض اقسامها ان اريد الاول
فغير مسلم لان بعض اقسامها ظنية كالاية المأولة والعام المخصوص واخبار الاحاد والاجماع المنقول الينا
بطريق الاحاد وان اريد الثاني فالقياس بالعلة المنطوقة قطعي ايضا فلم يكن الظن مختصا بالقياس قيل سلمنا
ذلك لكن الاصل في غير القياس القطع والعدم بعارض والاصل في القياس عدم القطع والقطع بعارض فاختلفا
باعتبار الاصل والحاصل ان القياس كما ان هذه من الاسلام والاتباع لان الحكم فيما ثبت بالقياس يضاف اليه لا الى
النص والعام في قوله فلا بد جواب شرط محذوف اي اذا عرفت الاصول المذكورة فلا يلزم البحث في كل واحد
البحث في اللغة التفتيش وهو بالفارسية باز جستن وباز پرس كردن وفي الاصطلاح خوض المتخاصمين
في امر لاظهار الحق ظنا او يقينا قوله من هذه الاقسام محمول على حذف المضاف اي احكام هذه الاقسام وانما يبحث
عنها لانها موضوع هذا العلم لان ما يبحث فيه عن عوارضه هي الادلة السمعية والاجتهاد واللام في قوله ليعلم
بذلك متعلق بالبحث اي ليعلم بذلك البحث طريق تخريج الاحكام ومتعلقاتها من عللها وشرائطها واسبابها

فالاجماع

نسخ

وعلامتها ثم الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين ثم يطلق على الثابت به بالاقتضاء والتخيير واضافة
الطريق الى الله تخريج بيانية اي طريق هو تخريج الاحكام او بمعنى اللام اي بيان طريق لتخريج الاحكام من باب اضافة
المصدر الى المفعول وذكر الفاعل متروك اي طريق تخريج المجتهد الاحكام فان قيل التخريج انما يعلم بالقياس لا باقسام
الكتاب والسنة والاجماع قيل نعم ولكن المجتهد انما يخرج الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع بالقياس بعد ما يعلم
اقسامها ويحتمل ان يراد بالتخريج التفريع البحث الاول في ما ذكر في فصول كتاب الله تعالى مجملا لانه ذكر مع
اختلاف الخصوم ودلائلها وقوله في كتاب الله محمول على حذف المضاف اي في اقسام كتاب الله اذ هو ينقسم في معرفة
احكام الشرع الى اربعة اوجه الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والماول والثاني
في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والثالث
في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولهذه الاربعة اضداد اربعة فضد الظاهر
الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه والرابع في وجوه الاستدلال بذلك النظم وهي
اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه وللكل من هذه الاقسام اربعة اخرى وهي
معرفة معانيها لغة ومعانيها شرعا وترتيبها واحكامها فبلغت الاقسام الى الثمانين وههنا هو الشروع
بذلك والماتن لم يتعرض لبيان الاقسام الاربعة المذكورة اكتفاء بما ذكر في اثناء التقرير وانما يتعرض لبيان الاقسام
هذه الاقسام لان عبارة الكتاب في الدلالة جلاء وخفاء مراتب وكذلك ولذلك يتفاوت مراتب الاحكام الثابتة
بها قطعا واحتمالا ولهذا اخذ في تفصيل اقسام عبارة الكتاب والماتن لم يعرف الكتاب لانه اشهر من ان يعرف لان سوره
معلومة محصورة وكل سورة على آيات محصورة وكل آية على كلمات محصورة فكان القرآن متميزا عن كل كلام غيره بحيث
لا يشتبه شيء منه بغيره فلا يحتاج الى التمييز والتعريف لتمييز المحدود عن غيره وفيه فصول اي في البحث الاول في كتاب
الله فصول **فصل** في الخاص والعام خبر مبتداء محذوف وهو مصدر بمعنى الفاعل اي هذا فاصل ما بعده عما قبله
او بمعنى المفعول اي هذا مفصول عما قبله او على حقيقته ويكون جزاء على وجه المبالغة نحو زيد عدل فاذا ذكرت بعده
كلمة في يرفع وينون على انه خبر مبتداء محذوف وان لم يذكر يسكن آخره لانك اذا وقفت على كلمة اسكنت آخره
فان قيل الخاص والعام في الفصل لا الفصل في الخاص والعام فلا يستقيم الظرفية قيل ظرفية الخاص والعام للفصل

بحث الخاص

اعتبار

اعتبار الحقيقي كما في قولهم زيد في نعمة وانما جمع الخاص والعام في فصل واحد لاشتراكهما في كون كل واحد منهما موضوعا
لمعنى واحد لكن المعنى الواحد في الخاص منفرد عن الافراد وفي العام مشتمل على الافراد او لاشتراكهما في كون
كل واحد منهما يوجب الحكم قطعا بخلاف المشترك والماول او لتحقيق التقابل بينهما فان كل قسم من اقسام الصيغة
واللغة قد يجتمع مع الآخر بحيثيات مختلفة فان قولك جرت العيون من حيث ان العين وضعت تارة
للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة
وهي عين الماء مثلا ان يكون عاما بخلاف الخاص والعام فانه لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين
وقس على هذا كل قسم جمع مع آخر في فصل واحد وقدم الخاص على العام لانه بمنزلة المفرد من المركب والمفرد مقدم على المركب
ولان حكمه متفق عليه بين الجمهور وحكم العام مختلف فيه بينهم واللام في قوله فالخاص للجنس اي جنس الخاص لفظ فيه
احتراز عن غير الملفوظ كالدوال الاربع فانها لا توصف بالخصوص وهو جنس يتناول جميع الالفاظ فبقوله وضع
لمعنى خرج غير الموضوعات كالمهملات فان قيل يخرج بهذا الحد المجاز لانه خارج عن الوضع وهو قد يكون خاصا وقد يكون
عاما كما قال الشيخ فخر الاسلام وحكم المجاز وجود ما اريد به خاصا كان او عاما قيل انه لا يخرج لانه وضع لمعنى معلوم في
محل الحقيقة وان لم يرد ذلك المعنى في محل المجاز وهذا لا يصح لان الارادة غير مذكورة في الحد او يقال المراد بالوضع اعم
من ان يكون وضع الواضع او وضع المتكلم ووضع الواضع يعرف بالنقل ووضع المتكلم يعرف بالقرينة الصارفة عن
الارادة الموضوع له الاول فيدخل المجاز بوجود وضع المتكلم فيه نحو رايت اسدا يرمي باعتبار تعيين المتكلم اياه
لرجل الشجاع خاص وباعتبار استعماله فيه وارادته به فيه مجاز وبهذا الاعتبار يسمى المجاز في المعنى المجازي المنفرد
خاصا وفي المعنى المنتظم عاما كما ذكر الشيخ في حكم المجاز او يقال اللفظ الموضوع ههنا بمقابلة المهمل لا بمقابلة المجاز
فيدخل المجاز او يقال الحقيقة والمجاز يتعلقان بالاستعمال اللفظ ووضعه في غير موضوعه لا باصل الوضع لما
عرف ان اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا والخصوص والعموم يتعلقان باصل الوضع فلا يكون الحقيقة
والمجاز داخلين في تعريف الخاص والعام بهذا الاعتبار فلا يضر خروج الحقيقة والمجاز عن تعريفهما فعلى هذا يكون
المراد بالوضع حقيقة وهو الوضع الاول وهذا الجواب احسن من سائر الاجوبة وحاصله ان المجاز خرج بدلالة مورد
التقسيم لان هذا التقسيم بالنظر الى دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر من البيان والاستعمال والوقوف

بخلاف المجاز فان استعمال المتكلم فيه منظور لانه من تقسيم الاستعمال فلا ضير في خروجه عن تعريف الخاص والعام وبقوله معلوم
خرج المشترك اذ المراد بالمعلوم كون المعنى بحيث اذا اطلق اللفظ يفهم منه معناه والمشترك ليس بهذه المثابة
فانه اذا قيل رايت عينا لا يعلم معناه المراد كذا قيل وفيه بحث بوجوه الاول ان هذا الكلام يشعر الى ان المراد
بالمعلوم المعلوم عند السامع فيقتضي ان يكون الخاص من التقسيم الرابع وهو التقسيم باعتبار وقوف السامع على
المراد لا من تقسيم الصيغة واللغة لان هذا التقسيم في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر والثاني
انه على هذا يخرج النكرة عن الحد لانك اذا قلت رايت رجلا لا يعلم معناه المراد ولو اعتبر ان مراد المتكلم هنا معلوم حيث
يعلم ان فردا من هذا الجنس المراد وان لم يكن ذلك الفرد معينا وجب ان يعتبر مثل هذا العلم في المشترك ايضا لانك اذا
قلت رايت عينا يعلم ان فردا من افراد ما يطلق عليه اسم العين رايي والثالث ان كثيرا من الالفاظ الخاصة لا
يفهم معناه اذا اطلق فينبغي ان لا يكون تلك الالفاظ خاصة واجيب عنه بان المراد يفهم معنى اللفظ بالنسبة الى من
هو عالم بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى واللفظ الذي لا يفهم معناه عند الاطلاق باعتبار عدم العلم بوضعه بخلاف
المشترك لانه لا يفهم معناه عند الاطلاق وان علم بوضعه بل يفهم ذلك بالتامل في القرينة الدالة على تعيين احد
المعنيين والرابع انه يقتضي ان لا يكون اللفظ الموضوع لمعنى معلوم قبل العلم بالوضع خاصا لان معناه الموضوع
غير معلوم واجيب عنه بان المراد بالمعلوم ان يكون من شانه ان يعلم اذا استعمل اللفظ بعد العلم بالوضع وقيل
المراد بالمعلوم الواحد دل عليه لفظ البزدوي ليخرج المشترك وفيه ايضا بحث بوجوه الاول ان ما وضع لمعنيين
فصاعدا يصدق عليه انه وضع لمعنى واحد لوجود الواحد في المثنى فصاعدا فلا يخرج المشترك واجيب بان كل
قيد في الحد يوجب نفي ما عداه لان شرط الحد الاطراد والانعكاس ولا يتحقق ذلك الا بالاحتراز في كل قيد
عما سواه فكانه قال لكل لفظ وضع لمعنى واحد فقط فيخرج المشترك والثاني ان المص في هذا الكتاب غير مصرح البزدوي
فجاز ان يكون مراد احدهما غير مراد الآخر فكيف يكون قول احدهما دليلا على مراد الآخر واجيب بان المراد بيان
الاصطلاح الواحد وتعريف الشيء الواحد والاحتراز عن الاشياء المخصوصة دليل على اتحاد مرادهما ظاهرا لكن
عليك وجه العدول عن لفظ الواحد الى لفظ المعلوم والثالث ان ذكر المعلوم وارادة الواحد مجاز فلا بد له من بيان
الاتصال بينهما فما الاتصال بينهما على ان استعمال المجاز الغير المشهور ممتنع في التعريفات ويمكن ان يقال ان وجه

الاتصال

الاتصال بين المعلوم والواحد هو التعيين او الملازمة العرفية اذ المعلوم واحد في الاغلب وقيل المشترك قد خرج
بقوله لمعنى لان النكرة في موضع الاثبات تخص وفيه بحث بوجوه الاول ان النكرة في موضع الاثبات وان كانت
تخص لكنها لا تنفي الغير لان التنصيص على شيء لا يقتضي نفي الحكم عما عداه الا ترى انك اذا قلت جاءني رجل لا يدل على انه
جاءك رجل فحسب بل هو ساكت عن رجل آخر يحتمل ان يكون معه رجل آخر واجيب بانها تنفي الغير في الحد لان شرطه الاطراد
والانعكاس ولا يحصل ذلك الا بالاحتراز في كل قيد عما سواه فكانه قال وضع لمعنى لا لمعنيين فصاعدا
بخلاف قولك جاءني رجل فانه في موضع الخبر والخبر عن الشيء بانه لا يقتضي نفي غيره والثاني ان المشترك لو كان خارجا
بقوله لمعنى لزم خروجه بقوله لمعنى في تعريف الكلمة ايضا وهو قول النحاة لفظ وضع لمعنى مفرد وكيف يخرج وهو كلمة
باجماع النحاة فعلم انه غير خارج بقوله لمعنى ثمة فكذا هاهنا ويمكن ان يجاب عنه بان المص لما ذكر المشترك قسيما للخاص
وجب الاحتراز عنه في تعريفه ليكون التعريف منعكسا وليس في تعريفه قيد سواه للاحتراز عنه فعلم ان وصف الوحدة
في المعنى منظور مقصود والوحدة من حيث هي هي تنافي التعدد فيكون في ذكر قوله لمعنى احتراز عن المشترك والثالث
ان الوحدة المستفادة من تنكير معنى ضمنية والضمنيات لا تعتبر خصوصا في الحدود واجيب بانها انما لا تعتبر اذا لم يقصدها
المتكلم وهاهنا قصد المتكلم بدلالة انه ذكر المشترك قسيما للخاص فوجب الاحتراز عنه في حده ليكون الحد منعكسا
وليس في حده قيد سواه للاحتراز عنه فعلم انه قصد بتنكير المعنى توحده فصار الضمني معتبرا والرابع ان النكرة في موضع
الاثبات انما تخص اذا لم يكن مصدرا على ما عرف وهاهنا مصدر وكذا اذا لم يكن موصوفة بصفة عامة وهاهنا
قد وصفت بصفة عامة وهي قوله معلوم فكيف تخص والخامس انه لو كان المشترك خارجا بقوله لمعنى فما الفائدة في
قوله معلوم واجيب عنه بان فائدته الاحتراز عن المجمل فان معناه غير معلوم وفيه نظر لان المجمل من قسم البيان في كونه
لا ينافي كونه خاصا لان اقسام التقسيمين لا يجب التنافي بينهما فليكن المجمل خاصا من جهة الوضع مجملا من جهة
البيان فلا حاجة الى الاحتراز عنه واجيب بان حكم الخاص انه يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا وحكم المجمل
التوقف على اعتقاد حقيقة المراد الى ان ياتيه البيان من قبل المجمل وحكم الشيء لازمه والمنافي للازم مناف للملزوم
فيكون المجمل منافيا لكونه خاصا وبان هذا التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاجمال في الكلام ليس باصل الوضع بل بالعوارض
فالمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام فلا ينافي كونه خاصا فلا حاجة الى الاحتراز عنه وبان المجمل خارج عنه مورد

التقسيم لان هذا التقسيم بالنظر الى دلالة اللفظ لفظا على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر من البيان والاستعمال والوقوف
بخلاف المجمل فان البيان الخفي فيه منظور لانه من تقسيم البيان فلا حاجة الى الاحتراز عنه في حد الخاص او للمسمى معلوم
عطف على قوله لمعنى معلوم فان قيل الحد الاول تام شامل للمسمى وغيره لان كل مسمى هو مدلول اسمه الموضوع له ومعناه
فما فائدة قوله او المسمى قيل لما اختلف عبارة المشايخ في تعريف الخاص بعضهم عرفوا بالعبارة الاولى وعنوا بالمعنى
مدلول اللفظ عينا كان او عرضا كليا كان او جزئيا وبعضهم عرفوه بالعبارة الثانية وعنوا بالمسمى مدلول اللفظ
ايضا فيكون معنى العبارتين واحدا وكلا الحدين تاما وانما الاختلاف في العبارة جمع المص بينهما دفعا لتوهم المخالفة
بين العبارتين فكانه قال ليس بينهما مخالفة معنى وان يرى المخالفة بينهما لفظا لان المراد بالعبارة الاولى
ما هو المراد من الثانية فيصح ان يكون كل واحد منهما تعريفا للخاص باستقلاله هذا اولى مما ذكر في الشروح جمع بينهما تبركا
اذ لا معنى للتبرك في مقام التعريف اذ ليس هذا المحل بيان التصوف والسلوك حتى يذكر الفاظ المشايخ للتبرك ولقائل
ان يقول فعلى هذا لا يستقيم كلمة او التي هي لواحد غير عين واجيب بانها للترديد في العبارة لا لاحد الامرين اي يقال
في حد الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم او يقال كل لفظ وضع لمسمى معلوم او يقال في الجواب عن اصل السؤال المراد
بالمعنى ما يقوم بالغير كالعلم والجهل وبالمسمى العين وهو ما يقوم بنفسه كالرجل والمراة فيكون التعريف الاول للمعاني
وهذا للاعيان وانما عرف كل نوع من الخاص بتعريف على حدة لان كثيرا من مشايخنا المتاخرين فرقوا بين الخاص
والعام بجريان الخصوص في المعاني والاعيان وقصر العموم في الاعيان خاصة وهو اختيار المص ولهذا عرف كليهما
في الخاص ليكون تقريرا على جريان الخصوص في القبيلين فعلى هذا التعريف يكون كلمة او للتقسيم وهو قد يكون
لمنع الجمع والخلو وقد يكون لمنع الجمع دون الخلو وقد يكون لمنع الخلو دون الجمع وههنا من هذا القبيل فكانه قال ما وجد فيه
احد هذين الامرين ايا ما كان فهو خاص وما خلا عنهما جميعا فليس بخاص ثم هذا تقسيم المحدود لدخول المسمى والمعنى
تحت كل لفظ وهو جائز لا تقسيم الحد وهو باطل ولقائل ان يقول ما ذكرتم ان العموم لا يجري في المعاني منقوض
في مثل العلوم فانه عام مع كون العلم من المعاني اللهم الا ان يقال ان عموم العلوم بالنظر الى عموم من قام به العلم لا بالنظر
الى نفس ذلك من الاعيان دون المعاني وفيه نظر لان هذا انما يستقيم اذا قامت العلوم باشخاص مختلفة اما اذا
قامت بشخص واحد فلا كما يقال فلان بحر حيث اجتمع فيه العلوم او يقال المراد بالمعنى مدلول اللفظ وبالمسمى

المتشخص

المتشخص المعين كزيد مثلا فيكون التعريف الاول لخصوص الجنس والنوع والفرد وهذا التعريف لخصوص الفرد خاصة فيكون
هذا من باب التخصيص بعد التعميم اظهارا لمزيد خصوص الفرد على خصوص الجنس والنوع لانه جزئي حقيقي لا يتوهم في مفهومه
الشركة بخلاف الجنس والنوع فانهما كليان بحيث يتوهم في مفهومهما الشركة فكان في خصوصه قوة وكمال كتخصيص جبرئيل
وميكائيل بالذكر بعد عموم الملائكة او يقال المراد بالمعنى ما يقوم بالغير وبالمسمى مدلول اللفظ فيكون التعريف الاول للمعاني
خاصة وهذا للاعيان والمعاني جميعا فيكون هذا من باب التعميم بعد التخصيص اشارة الى زيادة الاهتمام ببيان الخصوص
في المعاني لمكان توهم عدم جريانه فيها قياسا على العموم فانه لا يجري فيها عند المتاخرين من مشايخنا او يقال المراد
بالمعنى مدلول اللفظ وبالمسمى ما صدقت عليه الحقيقة المشتركة من الافراد وبهذا المعنى استعمله الشيخ فخر الاسلام في تعريف
وهو الاظهر فليتامل والجار والمجرور اعني قوله على الانفراد يتعلق بكل واحد من الحدين لانه من تمامهما فيكون صفة بعد
صفة لقوله لمعنى ومسمى اي لمعنى ولمسمى كائنين على صفة الانفراد عن الافراد والمراد كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد
مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد كالخاص النوعي والجنسي نحو رجل وانسان او لا كالخاص الفردي نحو زيد فيخرج العام عن
هذا القيد لانه وضع لمعنى واحد لكن لا على سبيل الانفراد عن الافراد بل الافراد فيه منظورة للواضع في الوضع فيكون معناه
شاملا للافراد بحسب الوضع ويدخل المثنى واسماء العدد والمطلق في الحد اما المثنى فلانه شامل للاجزاء بحسب الوضع دون
الافراد لانه وضع بازاء الشيئين جميعا فكانا جميعا مفهوما واحدا وكل واحد من فردي المثنى جزء المعنى الواحد بخلاف
الجمع فان كل واحد من افراد جمعه مفهوم تام لا بعض المفهوم وكذا اسماء العدد كالثلثة وما فوقها فانها ايضا متناولة
للاجزاء بحسب الوضع دون الافراد لانها وضعت لنفس هذا العدد من غير نظر الى شيء آخر واما المطلق فلانه وضع لمعنى واحد
نوعي ويمكن ان يقال ان المشترك قد خرج بقوله على الانفراد ايضا كما خرج العام بان يكون معناه على الانفراد عن الافراد
ومن معنى آخر فيخرج العام لان معناه غير منفرد عن الافراد كما بيناه وكذا المشترك لان معناه غير منفرد عن معنى آخر
كالعين مثلا فانه وضع للمذهب لكن لا على الانفراد عن معنى آخر لانه كما وضع له وضع لغيره فلا حاجة الى ما تكلف به
الشارحون لاخراج المشترك في تعريف الخاص كما بينا كقولنا اي كقولنا زيد في تخصيص الفرد زيدا اي في وقت
تخصيص الفرد لان المصدر قد يجعل حينا او في تمثيل تخصيص الفرد على حذف المضاف والفرد هو الجزئي الحقيقي
قبل قدمه على اخويه لشرفه في باب الخصوص على ما سبق وفي تخصيص النوع رجل وهو ذكر من بني آدم جاوز حد الصغر

فان قيل هذا الحد غير منعكس لان ابا البشر آدم صلوات الله على نبينا وعليه رجل ولم تصدق عليه هذا الحد قيل هذا تعريف
بالنسبة الينا وفي تخصيص الجنس انسانا وهو حيوان ناطق فان قيل هذا التعريف منقوض طردا وعكسا اما
طردا فلان الملك والجن يصدق عليهما هذا التعريف وهما ليسا بانسان واما عكسا فلان الاخرس والصبي لم يصدق
عليهما هذا التعريف وهما انسانان قيل المراد بالنطق النطق الجناني المسمى بالكلام النفسي لا النطق اللساني المسمى
بالكلام اللساني والكلام النفسي هو القدرة على اعلام غيره ما في قلبه من الاحوال والعلوم فخرج الملك والجن لعدم
الجنان لهما ويدخل الاخرس والصبي لان لهما جنانان يقدران على النطق الجناني وان لم يقدرا على النطق اللساني
بالنظر الى العارض ثم كل واحد من لفظ زيد ورجل وانسان مروي باسكان الآخر دون التنوين كذا المحكي عن
الاساتذة وذلك لانك اذا نونت لفظ رجل او انسان دل على الفردية وهي غير مقصودة هنا بل المقصود
ماهية الرجل وماهية الانسان لا فرد منهما وانما تعرض بتخصيص هذه الامور تنبيها على ان الخاص لا يتفاوت بين
ان يكون لمفهومه افراد في الخارج او لم يكن بعد ان كان مدلولا واحدا او لا ترى ان مدلول زيد وهو ذات متشخص
ومدلول الانسان وهو حيوان ناطق ومدلول الرجل وهو ذكر من بني آدم جاوز حد الصغر مدلول واحد ثم
الانسان ليس بجنس عند المنطقيين لعدم وقوعه على مختلفة الحقائق لكنه جنس عند الفقهاء لكون الجنس عندهم
ما يقع على مختلفة الاغراض لا على مختلفة الحقائق والانسان يقع على الرجل والمرأة وهما مختلفان بالاغراض
فان الرجل يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى مطلقا والشهادة في الحدود والقصاص ونحو ذلك والمرأة لا تصلح
لذلك بخلاف الرجل فان النوع عندهم ما يقع على متفقة الاغراض لا على متفقة الحقائق والرجل كذلك فان الذكور
من بني آدم سواء في الصلاحية للامور المذكورة فان قيل الرجل يقع على الحر والعبد وهما مختلفان بالاغراض وكذا يقع
على العادل والفاسق وهما مختلفان في اداء الشهادة قيل الحرية اصل في بني آدم فانتفاء احكام الحرية بعارض
الرق لا يعتد به على ان العبد يصلح لاحكام الحر بعد زوال هذا العرض وكذا العدالة اصل فانتفاء اداء الشهادة بعارض
الفسق غير معتد به فان قيل الانسان مشترك بين الآدمي وانسان العين فكيف يكون خاصا قيل هو حقيقة في
الآدمي مجاز في انسان العين على سبيل الاستعارة فان قيل التخصيص يقتضي سبق العموم والا يلزم تحصيل
الحاصل والفرد والنوع والجنس لم تكن عامة ثم خصت بل هي موضوعة للخصوص ابتداء فكيف يستقيم قوله
في تخصيص

في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي تخصيص الجنس انسان قيل هذا من باب تنزيل الممكن منزلة المحقق
كما يقال سبحان الذي صغر جسم البعوض وكبر جسم الفيل او يقال معناه في تخصيص الفرد من الافراد زيد وفي تخصيص النوع من
الانواع رجل وفي تخصيص الجنس من الاجناس انسان ثم لما فرغ من تعريف الخاص شرع في تعريف العام فقال والعام
لفظ موضوع بدلالة مورد التقسيم لان العام من اقسام الصيغة واللغة وهو يتعلق بالوضع وبدلالته تعريف الخاص
المشارك للعام في جميع القيود المفارق في قيد الانفراد فان قيل فعلى هذا يخرج النكرة الواقعة في سياق النفي
نحو لا رجل مع انها ليست بموضوعة للعموم بل العموم فيه ضروري على ما عرف وكذا يخرج المجاز العام نحو رأيت اسودا
يرمون مع انه ليس بموضوع للعموم وكذا يخرج المفرد الذي صار عاما بلام الاستغراق كقوله تعالى واحل البيع وحرم
مع انه ليس بموضوع للعموم قيل اللفظ الموضوع ههنا بمقابلة اللفظ المهمل لا بمقابلة المجاز والضرورة والعارض
والاشياء المذكورة ليس بمهملة فلا يخرج شيء منها او يقال المراد بالوضع اعم من ان يكون وضعا كليا او جزئيا
والاشياء المذكورة موضوعة بالوضع الكلي فلا يخرج شيء من ذلك او يقال هذا تعريف العام الحقيقي الوضعي بدلالة
مورد التقسيم فلا ضير في خروج النكرة المذكورة لان عمومها مجازي ضروري لا وضعي وكذا في خروج المجاز لانه عام
مجازا بالنظر الى انه موضوع في محل الحقيقة وكذا في خروج المفرد الذي صار عاما بلام الاستغراق لان عمومه بالعارض
ثم في قوله لفظ اشارة الى ان العموم لا يجري في المعاني ولا في المقتضي لانه من اوصاف اللفظ كالخصوص خلافا للجصاص
فانه قال بعموم المعاني والشافعي فانه قال بعموم المقتضي وهو جنس متناول لجميع الالفاظ فقوله ينتظم جمعا اي يشمل
جماعة احتراز عن المشترك والخاص غير اسماء العدد وفيه اشارة الى ان شرط العموم الاجتماع دون الاستغراق
فيكون الجمع المنكر كرجال عاما واليه ذهب اكثر مشائخنا وعند بعض مشائخنا والشافعي هو شرط فلا
يكون عاما ويظهر فائدة الاختلاف في العام الذي خص عنه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاما
وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية ولقائل ان يقول بعدم اشتراط الاستغراق في العام يناقض مذهب
علمائنا فان مذهبنا ان العام الغير المخصوص قطعي الدلالة فيما تناوله والجمع المنكر تناول جماعة من الافراد غير
معينة فلا يتناول شيئا منها على التعيين فكيف يكون قطعي الدلالة ويمكن ان يجاب عنه بان موجب الجمع
المنكر الدلالة على جماعة من الافراد غير معينة وهو في ذلك قطعي الدلالة لا محالة وقوله من الافراد احتراز عن اسماء

مبحث العام

العدد فان الاسم الواقع على الثلثة وما فوقها لفظ ينتظم جمعا لكن احاد ذلك الجمع ليس بافراد بل هي اجزاء والفرق
بينهما ان الافراد ما يكون لكل فرد منها يسمى بالحقيقة المشتركة بينها لوجود تلك الحقيقة في كل منها بخلاف الاجزاء فان كل
جزء لا يسمى بالحقيقة المشتركة بينها لانعدام تلك الحقيقة في كل منها واسماء العدد كذلك فان العشرة مثلا ينتظم جمعا
لكن احاد ذلك الجمع ليس بمسماه لان احاد العشرة لا تسمى بالعشرة بل العشرة مسمى واحد وهو ضعف الخمسة
ولقائل ان يقول افراده العشرة كل واحد يسمى بالعاشر والتسعة له ان يقول هذا يشكل بالقوم والرهط واجيب
بان افرادها ليست بمسمياتها فان كل فرد من القوم والرهط لا يصلح له لفظ القوم والرهط واجيب عن هذا بان
القوم اسم لجماعة من الرجال وكذا الرهط وفي المقدمة لجار الله القوم كروه مردان والرهط مثله ومثله مذكور في الصحاح
ولقائل ان يقول هذا اشكل بقوله كل من دخل وجميع من خرج فان افرادها ليست بمسمياتهما فان كل فرد من كل
من دخل وجميع من خرج لا يصلح له لفظ كل من دخل وجميع من خرج واجيب بان كلمة موضوعة للاحاطة وادخلت عليه بالوصف
به فانك اذا قلت كل رجل ياتيني فله كذا احاط جميع اتاه بمعنى الاتيان فالحقيقة المشتركة بينهم هو الاتيان
وكل واحد يسمى بالآتي وكذا الكلمة من فانك اذا قلت من دخلت الدار فله درهم يتناول جميع الداخلين بمعنى الدخول
فالحقيقة المشتركة بينهم هو الدخول وكل واحد يسمى بالداخل ولقائل ان يقول ذكر قوله من الافراد مستدرك لانه مستفاد
من قوله جمعا واجيب ليس بمستدرك بل هو بيان لقوله جمعا وانما احتيج الى البيان لئلا يتوهم ان المراد بالجمع الا
صطلاحي فيخرج العام المعنوي كمن وما فانه لا ينتظم جمعا اصطلاحا وقيل المراد بقوله جمعا غير معدود فيخرج اسماء
العدد لانها ينتظم جمعا معدودا ولا يشكل بجمع القلة فان افراده وان كانت معدودة لا يجاوز العشرة الا انها
غير معدودة فيما بين الثلث والعشرة وكذا لا يشكل بلفظ السموات فان افراده وان كانت منحصرة على السبعة
لكن انحصارها باعتبار الواقع والخارج لا باعتبار صيغتها لان هذه الصيغة يصلح لوقوعها على الزيادة والنقصان
لكن يشكل بان اسماء العدد قد خرجت بقوله من الافراد كما بينا فلا حاجة الى حذف هذا القيد على انه لا دلالة في
اللفظ على هذا القيد ولا بد في التعريف من الدلالة على كل قيد والا لكان مخلا بالمعنى المقصود منه فان قيل اسماء العدد
لو لم يكن عامة ولم ينتظم الافراد لما صح الاستثناء المتصل منها لان عموم المستثنى منه شرط فيه وقد صح ذلك بالاجماع
يقال لفلان علي عشرة الا واحدة قيل العموم الاصطلاحي ليس بشرط لصحة هذا الاستثناء الا ترى انه صح ضربت
زيدا

زيدا الا راسه بل الشرط مطلق العموم سواء كان عموم الافراد او عموم الاجزاء فان قيل المراد بالانتظام لا يخلو
اما ان يراد به الانتظام على سبيل الشمول او على سبيل البدل لان اريد الاول يخرج نحو من وما وكل من التعريف فانها
تنتظم الافراد على سبيل البدل وان اريد الثاني يخرج نحو مسلمون ومشركون ورجال فانها تنتظم الافراد على سبيل
الشمول قيل المراد به اعم من ان يكون على سبيل الشمول او على سبيل البدل لا يقال فعلى هذا يدخل النكرة الواقعة في سياق
الاثبات كقولك جاءني رجل فانها تنتظم الافراد على سبيل البدل وهي خاصة لانا لا نسلم ذلك بل ينتظم فردا واحدا
على سبيل الابهام فاذا قلت جاءني رجل يحتمل ان يكون ذلك زيدا او عمروا او غير ذلك فاذا تعين واحد فقط سقط
احتمال غيره بخلاف من وما وكل فانها ينتظم جميع الافراد لكن لا بطريق الشمول بل واحدا واحدا حتى انتهى الى جميع الافراد
وقوله اما لفظا تعميم الانتظام لا تقسيم الحد اذ الحد قد تم بقوله جمعا من الافراد اي الانتظام اما لفظا بان كان في
صيغته ما يدل على الانتظام كصيغ الجمع كقولنا مسلمون ومشركون ورجال وافراس واما معنى بان لم يكن في صيغته
ما يدل على الانتظام بل يكون الانتظام باعتبار المعنى كقولنا من وما وقوم ورهط وكل وجميع وانس وجن
ونحو ذلك فانها عامة من حيث المعنى لتناولها جميع الافراد وان كانت صيغتها صيغ الخصوص وما قيل ان المعاني
لا عموم لها عند مشايخنا المتأخرين فمعناه ان اسماء المعاني وهي التي تقوم بالغير كالعلم والجهل لا عموم لها لا ان
معاني الالفاظ لا عموم لها كذا قيل ولقائل ان يقول ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم المعاني
للقطع فان مثل لفظ العلوم والحركات والسكنات عام مع انها من المعاني بل المراد ان الواحد لا يعم متعددة لان
المعاني لا تتعدد الا عند تغايرها وعند ذلك يصير العام مشتركا لا عاما والمشترك لا عموم له وقيل ان عموم لفظ العلوم
بالنظر الى من قام به العلم لا بالنظر الى نفسه وذلك من الاعيان دون المعاني وكذا عموم الحركات بالنظر الى من قام به الحركة
فثبت ان العموم يجري في الاعيان دون المعاني وفيه نظر لان هذا انما يستقيم اذا كانت العلوم قائمة بالاشخاص
المختلفة اما اذا كانت قائمة بشخص واحد فلا كما يقال فلان بحر لانه اجتمع فيه العلوم فثبت ان العموم
يجري في الاعيان والمعاني فالقول بعدم جريان العموم في المعاني وهم ولقائل ان يقول كيف يدل صيغة رجال
على الانتظام مع انه على وزن كتاب وصحاب وكذا كيف يدل صيغة ركب وسفر جمع راكب وسافر على ذلك مع انهما على
وزن قوم ورهط فعليك ان تحقق معنى العام اللفظي والمعنوي ثم هما لفظا ومعنى منصوبان على التمييز من نسبة

ينتظم الى فاعله فيكون من الاعم الفاعل ولقائل ان يقول الضمير في قوله ينتظم عائد الى اللفظ فلو كان لفظا
تميز اعم نسبة ينتظم الى فاعله يلزم اضافة اللفظ الى اللفظ حيث يصير المعنى لفظ ينتظم لفظه او معناه
وفيه فساد لا يخفى واجيب بان المراد من اللفظ الاول ما يتلفظ به الانسان ومن الثاني الصيغة اي لفظ ينتظم
صيغة او معناه وصحته لا يخفى ثم لما فرغ من تعريف الخاص والعام شرع في بيان حكمهما فقال وحكم الخاص من
حيث انه خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا وانما حكم
الشيء هو الاثر الثابت بذلك الشيء وانما قيد بقوله من الكتاب لان البحث في خاص الكتاب والا فالخاص من الخبر
المتواتر ايضا حكمه وجوب العمل به لا محالة خبر لا محذوف والمحالة بمعنى الحيلة اي لا حيلة فيه والمضاف محذوف
من الضمير المجرور اي لا حيلة في رد وجوب العمل به اي حكمه وجوب العمل به قطعا ويقينا والجملة مؤكدة هذا مذهب
مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تابعهم لان المقصود من وضع الالفاظ للمعاني ان تدل عليها عند
الاطلاق حتما والا لم يكن للوضع فائدة وقال مشايخ سمرقند وبعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب الحكم قطعا
لاحتمال التاويل اذ كل حقيقة يحتمل المجاز ومع الاحتمال لا يتصور القطع قلنا هذا الاحتمال لم ينشا عن دليل
فلا يقدح في القطع الا ترى ان من نام تحت حائط لا ميل فيه لا يلام لاحتمال سقوطه لانتفاء دليل السقوط
واذا كان مائلا يلام لاحتمال سقوطه لنشوه عن دليل ولهذا قلنا الظاهر والنص يفيدان القطع وان احتمل
التاويل والتخصيص ولقائل ان يقول ما المراد بالدليل المذكور في قولكم هذا الاحتمال لم ينشا عن دليل ان
اريد به دليل احتمال المجاز وهو قائم في الخاص لا محالة لان دليل احتماله صحة ارادته وصلاحية اللفظ
لارادته وهذا موجود في الخاص البتة فكان احتمال المجاز ناشيا عن الدليل وان اريد دليل ارادة المجاز فالمجاز
عند قيام دليل ارادته مراد لا محالة لا انه محتمل واجيب بان المراد دليل عدم ارادة الحقيقة لا دليل ارادة
تعين المجاز اي هذا الاحتمال لم ينشا عن دليل صارف عن الحقيقة فلا يضر احتمال المجاز فلا يقدح في القطع واذا
قام دليل صارف عنها ولم يقم دليل تعين المجاز صار اللفظ محتملا للمجاز احتمالا ناشيا عن الدليل فيقدح في القطع
فان قيل الخاص من الكتاب عندنا يوجب العلم والعمل به وسكوت الشيخ عن وجوب العلم به يشير الى انه لا يوجب العلم
قيل كلام محمول على حذف المعطوف اي وجوب العمل والعلم به لكن ذكر العمل خاصة لكونه مقصودا من العلم

بالشرايع

بالشرايع او يقال بان لزوم العلم مستفاد من كلامه لان وجوب العمل به لا محالة اي على القطع واليقين لا يكون الا
وان يثبت العلم به وما قيل بان المراد بالعمل ما هو الاعم من عمل القلب وعمل البدن وعمل القلب هو العلم ففيه نظر
لان عمل القلب هو الاعتقاد لا نفس العلم على ان ارادة عمل القلب والبدن في العمل الواقع في حكم الخاص وارادة عمل
البدن خاصة في العمل الواقع في حكم المأول والعام المخصوص خلاف الظاهر وهو مما يتشوش ذهن السامع وما قيل
ترك العلم لتناول الاية المأولة وغيرها فقوله لا محالة يأباه وما قيل تركه لان العمل يستلزم العلم اذ لا يتصور
العمل بدون العلم فهو يقتضي كون العام المخصوص وخبر الواحد موجبا للعلم والعمل جميعا وذلك خلاف المذهب وما قيل ان
ترك العلم به سهو من الكاتب فهو ابعد من الصواب فان قابله اي عارض الخاص من الكتاب خبر الواحد اي خبر الراوي
الواحد او القياس فان قيل المعارضة ايراد الدليلين المتعارضين المتساويين في القوة وخبر الواحد والقياس
لا يساويان خاص الكتاب فكيف يعارضانه قيل هذا في الاصطلاح اما في اللغة فالمساواة ليس بشرط والمراد هنا
المعنى اللغوي او يراد بالمعارضة المعارضة الصورية الظاهرية فان قيل القياس لا يمكن ان يقابل الخاص من الكتاب
لان شرط القياس ان لا يكون في الفرع نص فاذا كان فيه نص خاص لم يبق قياسا فكيف يقابل القياس قيل جوابه
ما مر ان المراد بالمقابلة الصورية فان امكن الجمع بينهما اي بين الخاص من الكتاب وبين ما يقابله من خبر الواحد والقياس
اي فان امكن التوفيق بدون تغير احدهما من زيادة ونقصان في حكم الخاص من الكتاب يعمل بهما بالخاص وبما يقابله لان
الاصل في الدلائل الاعمال دون الاهمال والا اي وان لم يمكن الجمع بينهما بدون تغير في حكم الخاص يعمل بالكتاب لانه قطعي
ويترك ما يقابله من خبر الواحد والقياس لانه ظني مثاله اي مثال الخاص وهو الوجه ويحتمل ان يعود الضمير الى الخاص
الذي قابله القياس فان قيل هذا النص لا يصلح مثالا للخاص الذي قابله القياس لان كلامنا في القياس الشرعي
اذ اللغوي ليس بحجة عندنا ويقابل هذا الخاص القياس اللغوي قيل لا نسلم ان كلامنا فيما قابله القياس الشرعي بل يحتمل
ان يراد به مطلق القياس شرعيا كان او لغويا وذلك لان القياس الشرعي لما لم يعارض خاص الكتاب فاللغوي
بالنحو اولى ولانه القياس اللغوي انما لم يكن حجة في اثبات الحكم الشرعي اما فيما يرجع الى اللغة فحجة وارادة معنى
من اللفظ دون معنى باب من اللغة على ان القياس اللغوي حجة عند الخصم فكان هذا اصلح مثالا للخاص الذي قابله
القياس على مذهبه في قوله تعالى والمطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء غير الحاملات فالاية مخصوص البعض

او اللام للعهد فبقوله المدخول بهن خرج غير المدخول بهن لعدم العدة لها وبقوله من ذوات الاقراء خرجت الآئسات
لكون عدتها بالاشهر لا بالاقراء وبقوله غير الحاملات خرجت الحاملات لكون عدتها بوضع الحمل يتربصن اي ينتظرن
وهو خبر بمعنى الامر اي ليتربص المطلقات لكن اخرج بصورة الخبر للتاكيد لان خبر الشارع الكريم آكد من الامر لما فيه من ايهام
ان التربص قد وجد لا محالة فكانه مما يخبر به بانفسهن الباء زائدة وهو تاكيد للفاعل ويجوز دخول الباء زائدة
في النفس والعين اذا وقعتا تاكيدين نحو جاءني زيد بنفسه وبعينه كذا في ورود المدينة ويحتمل ان يكون الباء
للسببية والمضاف محذوف اي بسبب خواص انفسهن وفيه اشارة الى نوع تحملهن المشقة في التربص اختار
جمع القلة والمقام مقام جمع الكثرة تنبيها على النفوس التي يتربصن ثلاثة قروء في غاية القلة انتصب ثلثة
على انه مفعول فيه اي مدة ثلثة قروء او مفعول به اي يمضي ثلثة قروء فان قيل حق مميز الثلثة الى العشرة
ان يكون جمع قلة الا اذا لم يوجد جمع قلة فح يضاف الى جمع الكثرة وقد وجد ههنا جمع القلة وهي الاقراء فكيف يضاف
الثلثة ههنا الى جمع الكثرة وهو قروء قيل قد يستعار جمع الكثرة لموضع جمع القلة لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان القروء
الثلثة المعدودة في التربص في حق النساء كثير لغزارة شهوتهن وغلبة شهوتهن الى الازواج ولان الانتظار
موت احمر والاحمر بالراء المهملة معناه الشديد كذا في الصحاح اي موت شديد فان الفاء للتعليل وهذا تعليل على قوله
مثاله في قوله تعالى اي انما يكون الاية مثالا لما ادعاه لان لفظ الثلثة خاص في تعريف عدد معلوم لا يحتمل الزيادة والنقصان
فيجب العمل به الفاء جواب شرط محذوف اي واذا ثبت انه خاص فيجب العمل بذلك الخاص وذلك انما يتحقق اذا حمل الاقراء
على الحيض لان الطلاق المسنون انما يكون في الطهر فاذا طلقها في الطهر يجب عليها التربص بثلثة حيض فتصير العدة
ثلثة قروء كوامل ولو حمل الاقراء على الاطهار هذا بيان ابطال قول الخصم في ترك العمل بهذا الخاص وهذا الوجه ويحتمل ان
يكون بيانا لمعارضة القياس النحوي واللغوي للخاص من الكتاب على ما بينا وانما قال ولو حمل الاقراء مع ان مناسبة الاية
ان يقول ولو حمل القروء اشارة الى ان القروء في الاية بمعنى الاقراء وان ذكر القروء لنكتة كما ذهب اليه الشافعي
الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف اي ولو حمل الاقراء على الاطهار حملا مثل الحمل الذي ذهب اليه الشافعي ر
باعتبار متعلق بقوله ذهب اي ذهب اليه باعتبار ان الطهر مذكر دون الحيض فانه مؤنث سماعي وقد ورد الكتاب
في الجمع الواو للحال اي والحال انه قد ورد الكتاب في حق الجمع بلفظ التانيث اي مع التاء التي هي للتانيث بالنظر

الحاصل

الى اصل وضعها والثلاثة للتذكير في العدد من الثلثة الى العشرة دل على انه اي ان القروء او ان الجمع الوارد فيه
لفظ التانيث جمع المذكر وهو الطهر دون المؤنث وهو الحيض لما ان تانيث العدد من الثلثة الى العشرة على عكس
تانيث جمع الاشياء ثم قوله دل انه جمع المذكر يحتمل ان يكون جواب شرط محذوف اي ورد الكتاب في الجمع حال كونه دالا
على انه جمع المذكر ويحتمل حالا باضمار قد اي وقد ورد الكتاب في الجمع حال كونه دالا على انه جمع المذكر ويحتمل ان يكون جواب
شرط محذوف اي واذا ورد الكتاب في الجمع بلفظ التانيث دل انه جمع المذكر ولو قال على انه جمع المذكر لكان ادل على
المقصود وقوله لزم جواب لو اي ولو حمل الاقراء على الاطهار لزم ترك العمل بهذا الخاص وهو ثلثة بالقياس اللغوي
لان من حمله اي القروء على الطهر لا يوجب ثلثة اطهار كوامل بل طهرين كاملين وبعض الطهر الثالث وهو اي
بعض الثالث الطهر الذي وقع فيه الطلاق لانه محسوب من العدة عنده والطلاق المسنون انما يكون في الطهر
فاذا طلقها في الطهر ينقضي عدتها بباقي ذلك الطهر وبالطهرين الآخرين فتصير العدة قرئين وبعض الثالث
فلا يتحقق العمل بلفظ الثلثة فان قيل الطهر الذي وقع فيه الطلاق اول فكيف سماه ثالثا فكان ينبغي
ان يقول كبعض
ان يقول بل بعض الاول وطهرين قيل الثالث لا يقتضي كونه متأخرا في الوجود من الاثنين الاخرين الى قوله
تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة حيث اطلق اسم الثالث على الله تعالى مع انه تعالى ليس بمتأخر في الوجود
عن عيسى عم ومريم بل هو سبحانه وتعالى سابق عليهما في الوجود وذلك لان معنى الثالث الواحد من الثلثة لا المتأخر
من الاثنين فلا يرد الاعتراض وقيل في الجواب انما سمي الطهر الذي وقع فيه الطلاق ثالثا وان كان اولا لان من
عادة العرب ان الاول اذا صار جزء من الثلثة بانضمام الاثنين يبتدؤن الكلام من الجزء الذي يتم به الثلثة
اخذا في العد من القريب فيصير الاول في الوجود ثالثا في العد الا ترى الى قوله تعالى ان الله ثالث ثلثة كيف اطلق على
الاول الثالث والجواب عن القياس اللغوي الذي تمسك به الخصم ان لفظ التانيث لجواز ان يكون باعتبار ان
لفظ القروء مذكر والا فان معناه وهو الحيض مؤنث فلا يدل لفظ التانيث على ان المراد بها الاطهار وللخصم
ان يقول لا نسلم انه قياس لغوي بل هو اشارة النص لكن لا يدل نصا على ان المراد بها الاطهار لجواز ان يكون
اللفظ التانيث باعتبار لفظ القروء فكان بمنزلة القياس في الاحتمال فان قيل الشرطية وهو قوله ولو حمل الاقراء
على الاطهار لزم ترك العمل بهذا الخاص غير صحيح لان الحمل على الاطهار لا يستلزم ترك العمل بهذا الخاص اذ لو حمل على الاطهار

ولم يحتسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق من العدة كما لا يحتسب الحيضة التي وقع فيها الطلاق عندنا لا يلزم ترك العمل بهذا
الخاص قيل بان بيان الملازمة بين الشرط والجزاء مبني على اصل وهو انه اذا اختلف الامة على قولين يكون
اجماعا على نفي قول ثالث وهنا اختلف الامة على قولين على الحمل على الاطهار مع احتساب الطهر الذي وقع فيه
الطلاق وعلى الحمل على الحيض مع عدم احتساب الحيضة التي وقع فيها الطلاق فالنفي غيرهما بالاجماع وقد
استلزم احد القولين ترك العمل بهذا الخاص فتعين الآخر فان قيل للخصم ان يعارض ويقول لو حمل الاقراء
على الحيض ازداد العدد على الثلثة فيما اذا اطلقها في الحيض لان الحيضة التي وقع فيها الطلاق غير محتسب
عندكم من العدة واسم الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة قيل التطليق في الحيض نادر لان الطلاق المشروع هو
الذي يكون في حال الطهر فالظاهر من حال المسلم ان لا يطلقها الا في حال الطهر فلا يزداد على الثلثة بالنظر الى الظاهر وقيل ما
للبعض حكم الوجود فالعدة هي ثلثة حيض وبعض الرابع ليس محسوبا من العدة عندنا بخلاف الطهر فانه له حكم الوجود لانه محسوب
من العدة عند الخصم وقيل ان ذلك الازدياد ثبت ضرورة تكميل الاولى بالرابعة والايعاب وذلك اذا انقضت الحيضة
الثالثة حصلت الحيضتان وبعض الاولى فوجب تكميل الاولى ببعض الرابعة فوجب الرابعة بتمامها ضرورة ان الحيضة
الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة
كما في التزوج وفيه نظر لان للخصم ان يقول ان الطهر الذي وقع فيه الطلاق وان كان بعضا لكنه يعد كاملا ضرورة دفع حرج التطويل
العدة لان الطهر الرابع يحتمل الامتداد فعند يمتد الى الشهرين فصاعدا اذ لا حد لاكثره فالضرورة قدر مشترك بينه وبينكم واجيب
بان كل مشقة ليس بحرج في الشرع وانما الحرج هو المشقة التي اعتبرها الشارع مشقة او يقال ان الضرورة وان كان
قدرا مشتركا لكن فيما ذهبنا اليه يحصل العمل بالخاص لوجود الثلثة في الزيادة وفيما ذهب اليه الخصم لا يحصل ذلك لعدم
الثلثة في النقصان فان قيل للخصم ان يقول الطهر اسم جنس يقع على القليل والكثير في اللغة فيقع على ساعة خلت
من الحيض كما يقع على ما بين الحيضتين فيكون الطهر الذي يقع فيه الطلاق وطهران آخران ثلثة اطهار حقيقة
فلا يلزم ترك العمل بهذا الخاص قيل المراد الطهر الشرعي وهو المتخلل بين الحيضتين اذ لو كان المراد اللغوي لانقضت
العدة بمضي ساعة من الطهر الثالث ثم لم يتوقف على انقضاء ما بقي وهذا خلاف الاجماع كذا قيل وفيه نظر لان للخصم
ان يقول يمكن ان يراد الطهر اللغوي لكن مع صلاحية الدخول تحت العدد فان الثلثة عدد ولا يثبت بهذه الصلاحية

في الثالث

في الثالث الا بانقطاعه بالحيض فان الشيء المستمر لا يدخل في العدد عرفا الا بانقطاعه بالضد كالقيام والركوع
والسجود لا يتعدد بدون الانتقال الى الضد والطهر الذي وقع فيه الطلاق قد انقطع بالحيض فيصلح ان يدخل
في افراد الثلثة بخلاف الثالث واجيب بان دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على الانتهاء
يتوقف على الابتداء فانه لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذا آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على
البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان
امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعيت جواز الاول دون الثالث فلا بد لك من البيان فان قيل ان قوله
ثلثة قروء اما منصوب على الظرف اي مدة ثلاثة قروء او على انه مفعول به اي مضي ثلثة قروء وانا سلمنا
انه اذا كان ظرفا فالنصب يوجب ثلثة اطهار كاملة لان في الظرف يقتضي الاستيعاب على ما عرف
في انت طالق غدا اما اذا كان مفعولا به بتقدير مضي ثلثة قروء فلا نسلم انه يوجب ذلك لان الطهر الذي
وقع فيه الطلاق يمضي بعد الطلاق بتربص المطلقة مضيه وكذا بتربص مضي الطهرين الآخرين فيتحقق منها مضي
ثلاثة اطهار فلا يلزم ترك العمل بالخاص قيل الاطهار الثلثة التي يتربص المطلقة مضيهن من حيث انها عدة لا بد لها
من تعيين مبداء وهو اما مبداء الطهر الشرعي وهو انقطاع الحيض واما زمان وقوع الطلاق والاول باطل لا
تقدم العدة على الطلاق فتعين الثاني وانت تعلم ان بعد وقوع الطلاق لا يتحقق منها مضي ثلثة اطهار بل
طهران وبعض الثالث على انه يصح ان يكون مفعولا به بلا تقدير مضاف وهو المعنى اذ يصح ان يقال يتربصن
ثلث حيض فان قيل لم لا يراد بقوله ثلثة قروء قرآن وبعض الثالث بمجاز القرينة لفظ التانيث
كما يراد بقوله الحج اشهر معلومات شهران وبعض الثالث مع ان اقل الجمع ثلثة قيل الجمع عام يجوز ان يذكر ويراد به
البعض بخلاف اسم العدد حيث لا يجري فيه المجاز ولذا جاز ان يقول اذا رأى رجلين رأيت رجالا ولا يجوز
ان يقول رأيت ثلثة رجال وذلك لان اسم العدد علم لما وضع له ولهذا يقال ستة ضعف ثلثة واربعة
نصف ثمانية من غير انصراف للعلمية والتانيث والنقل لا يجري في الاعلام بخلاف العام كذا في الكشف وفيه
نظر لان اسم العدد قد يقبل التجوز فان سبعين وما فوقه من الاعداد يراد به العدد الكثير لا الحصر ولهذا نظير وكذا
العلم قد يقبل التجوز ايضا حيث جاز تأويله بواحد من جنسه كقولك زيدنا افضل من زيدكم وبالصفة المشتهر مسماه

بها كقولك الكل مرجون موسي على ان اسم العدد انما يكون علما اذا اريد به العدد كما في المثال المذكور اما اذا اريد به
المعدود كما في هذه الاية فهو اسم جنس لا علم ولهذا صحت اضافتها ولو كانت اعلاما لما صحت اضافتها بدون تاويلها
بواحد من جنسها فان قيل للخصم ان يقول تاويل الاقراء بالحيض يخالف اشارة قوله يتربصن لانه بمعنى الامر لكون التربص امرا
مرغوبا فيه فيما يتوجه اليه الزوج ويشتهيه وذا انما يكون بالرغبة الى الوطي وهو في الطهر لا في زمان النفرة وهو الحيض
قيل المراد تربص التزوج لا تربص الوطي والنساء لشدة شهوتهن وكثرة رغبتهن الى الازواج من شانهن ان
يطلبن الازواج في الحيض ويتزوجن في حالة الحيض ليحصل مقصود الوطي في اول الطهر فكان في التربص اشارة
الى ارادة الحيض دون الاطهار ولئن سلمنا ان فيه اشارة الى ما زعمت قلنا ان هذه الاشارة متروكة بعبارة
لفظ الثلثة فان قيل للخصم ان يقول في قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا اشارة الى
ان المقصود من شرعية العدة ارادة الاصلاح وذا انما يتحقق في زمان الرغبة وهو الطهر قيل لو كان المقصود
ذلك لما شرعت العدة في المطلقة ثلثا ولا شرعت في غير مدخول بها بل المقصود براءة الرحم باشارة قوله تعالى ولا
يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وفيه نظر لانه لو كان المقصود هذا لما كان للعدد اثر لان براءة الرحم يحصل
بحيضة واحدة كما في الاستبراء واجيب بان المقدرات الشرعية غير معقولة المعنى كاعداد الركعات ثم يتخرج فعل مجهول
من التخريج اي يتفرع على هذا اي على هذا الاختلاف المذكور اي على ان المراد بالقروء الحيض عندنا والاطهار عنده حكم حق
الرجعة الاضافة بيانية اي الحكم هو حق الرجعة في الحيضة الثالثة اذا طلقها رجعيا فانه باق عندنا لبقاء العدة
وحكم زواله اي زوال حق الرجعة عنده لخروجها عنها فصار الرجعي بائنا لما ان الطلاق الرجعي يصير بائنا بعد العدة
وحكم تصحيح نكاح الغير اضافة التصحيح الى النكاح من باب اضافة المصدر الى الفاعل وذكر المفعول متروك اي تصحيح نكاح غير
الزوج الاول اياها في الحيضة الثالثة عنده لخروجها عن العدة وحكم ابطاله اي ابطال نكاح الغير في الحيضة الثلثة
عندنا لبقاء العدة وحكم الحبس عطف على قوله حكم حق الرجعة اي يتخرج على هذا حكم الحبس يعني للزوج ان يحبسها اي يمنعها
في الحيضة الثالثة من الخروج والبروز من بيت العدة عندنا لبقاء العدة وحكم الاطلاق وهو ضد الحبس اطلاقها في
الحيضة الثالثة لخروجها عن العدة عنده وحكم السكنى والانفاق يعني كان لها عليه في الحيضة الثلثة السكنى والنفقة
عندنا لبقاء العدة وحكم الخلع والطلاق وتزوج الزوج باختها التزوج قد يتعدى بالباء وقد يتعدى بنفسه يقال فلان

تزوج

المصدر الى المفعول وذكر الفاعل متروك واضافة النكاح الى الغير باب اضافة

تزوج بالمرأة فلانة وتزوجها كذا في المقدمة وباربع سواها يعني صح الخلع عندنا في الحيضة الثالثة وكذا الطلاق يصح فيها
وكذا لا يجوز للزوج ان يتزوج باختها وباربع سواها اي سوى المطلقة في الحيضة الثالثة عندنا لبقاء العدة
وعنده له ذلك لخروجها عنها وكذا يتخرج على هذا الاختلاف احكام الميراث مع كثرة تعدادها اي تعداد احكام الميراث
اي شعبها وتفاصيلها فاذا مات الزوج في الحيضة الثالثة ورثته المطلقة عندنا لبقاء العدة وعنده لا ترث
وكذا غيرها من احكام العدة على هذا الخلاف ويحتمل ان يكون ضمير تعدادها راجعا الى التفريعات اي مع كثرة عدد التفريعات
والتخريجات منها الوصية اذا مات عنها زوجها في الحيضة الثالثة والاقرار لها بالدين فيها عند مرض الموت فانهما
باطلان عندنا خلافا له فيهما ومنها الحداد اذا مات عنها زوجها في الحيضة الثالثة فانه واجب عندنا خلافا له ومنها
شهادة احد الزوجين للآخر في هذه الحالة فانها غير مقبولة عندنا خلافا له وكذلك اي ومثل لفظ الثالثة في الاية
المذكورة لفظ الفرض في قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم والازواج جمع الزوج وهو يطلق على البعل والمرأة
والمراد هنا المرأة كما في قوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة اي قد علمنا ما قدرنا على المؤمنين من المهور
في نكاح زوجاتهم اي على كل مومن في نكاح زوجته لان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الآحاد خاص خبر مبتدأ محذوف
اي هو خاص والجملة تعليل لقوله وكذلك قوله تعالى اي لانه خاص او بيان في انه خاص في تقدير الشرع لان الشارع قد
اضاف الفرض وهو بمعنى التقدير الى نفسه فكان المهر مقدرا شرعا بحيث لا يجوز النقصان الا انه في تعيين المقدار
مجمل فالتحقت السنة بيانا له وهو ما روى جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال لا يزوج النساء
الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم فصارت العشرة تقديرا لازما لا ولاية لاحد
ان ينقص لان النقصان تغيير تقدير الشارع وانه لا يجوز بخلاف الزيادة لان ذلك مفوض الى رأي العاقدين
لعدم البيان الصادر من الشارع النافي اي ما اصطلحا فهو المقدر عند الله تعالى اجرى على لسانهما كما في قيم الاشياء
فان قيل اذا كان الادنى مقدرا شرعا ينبغي ان لا تجب عشرة دراهم فيما اذا تزوجها بغير تسمية مهر دون مهر المثل
قيل نعم الا ان حكم النبي عليه السلام ورد بخلافه في حادثة مرأة مات عنها زوجها هلال بن مرة فحكم لها بمهر مثل
نسائها فصار النص المجمل مبينا بعشرة دراهم في المسمى لها وبمهر المثل فيمن لم يسم لها مهرا او لا مهر لها ولا يجعل
احدهما بيانا فقط لان بذلك ترك العمل بالآخر بل يجعل كلاهما بيانا عملا بهما اذ الاصل في الدلائل الاعمال دون

الاهمال فان قيل حديث جابر من الآحاد والمجمل اذا بين بخبر الواحد يصير مأولا والمأول ظني لان مرتبة المأول مرتبة
ما يأول به فيكون قوله تعالى ما فرضنا ظنيا قيل قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم مطلق يقع على القليل والكثير ولا يجوز تقييد النص
القطعي بالظني فلا يصح التمسك بقوله ما فرضنا لاثبات كون المهر مقدرا شرعا قيل لا نسلم انه مطلق بل هو مقيد بدلالة
وان كان مطلقا بظاهره لان كلام من سمع هذا النص من اهل اللسان يفهم باول السماع ان ايجاب ابتغاء الازواج بالمال
لاظهار خطر المحل كيلا يكون بنات آدم مستفرشاة بلا عوض فلا يظهر خطر المحل الا بتقدير مال خطير وما دون عشرة دراهم
ليس بمال خطير بدليل انه لا يقطع السارق بسرقته ولا يظهر بكسرة خبز وحفنة بر فيها فهذا يكون بيان لمجمل الكتاب بدلالة
الكتاب القطعي لا بخبر الواحد كما ظن الشارحون فصار النص مفسرا لا مأولا فلا حرف او نقول لا نسلم ان قوله ان
تبتغوا باموالكم مطلق بل مقيد بمال مقدر شرعا باشارة قوله ما فرضنا اذ ما فرضنا مأول في حق المقدار دون
التقدير الشرعي فانه فيه قطعي فلا تعارض بين النصين او نقول حديث جابر رضه مؤيد بالدلالة المذكورة والدليل
الظني اذا كان مؤيدا بدليل قطعي يصير قطعيا فيكون النص مفسرا لا مأولا على انه ذكر في الكرمانين ان حديث جابر رض
مشهور فلا يتوجه الاشكال اصلا فان قيل لا نسلم ان الفرض خاص بل مشترك لانه يستعمل بمعنى القطع والايجاب
والتقدير والاعطاء وكبر البقرة وتليين رأس السواك بالاسنان من غير تفرقة بين معنى ومعنى وهذا آية الاشتراك
فكيف يجعل من امثلة الخاص وكيف يصح قوله خاص في التقدير الشرعي قيل كونه خاصا بمعنى التقدير مما صرح ائمة اللغة
نقل ذلك الشيخ فخر الاسلام ونقل امثاله متلقى بالقبول فاستعماله بمعنى آخر يكون مجازا لا سيما اذا دار ذكر اللفظ بين
الاشتراك والحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة والمجاز دون الاشتراك لانه خلاف الاصل فليجعل غير التقدير
معاني مجازية فانتفى الاشتراك كذا قيل وفيه نظر بوجهين الاول ان احتمال الحقيقة والمجاز عند تحقق الاتصال
بين المعنى الحقيقي والمجازي ولا اتصال بين التقدير وسائر المعاني المذكورة حتى يحمل على الحقيقة والمجاز
فتعين الاشتراك وانتفى الخصوص واجيب بان التقدير يستلزم احد امثال التقدير كالايجاب او الاعطاء او
القطع ونحو ذلك فتحقق الملازمة مع كل معنى من المعاني المذكورة على سبيل البدلية ومثل هذه الملازمة تكفي لصحة المجاز
الا ترى انهم استعاروا الملك للشراء مع ان الملك لا يستلزم الشراء على التعيين ولكن يستلزم احد العلل الموجبة للملك
ويندرج في ذلك الشراء فيصح ارادته بالملك مجازا فكذا ههنا فكان ذكر التقدير وارادة معنى من المعاني المذكورة من باب
ذكر

ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو جائز مطلقا والثاني انه يخالف ما ذكر صاحب الكشاف في اول سورة النور انه حقيقة
في القطع ونقل مثله تجمه في اللغة واجيب بانه نقل فخر الاسلام ليس بادنى من نقل الزمخشري على انه يحتمل ان يكون مجازا
في معنى التقدير عنده لوجود الاتصال بين القطع والتقدير لان المقدر منقطع عن الغير ولا ينافي الخصوص التجوز لان
المجاز يجوز ان يكون خاصا على ما ذكرنا في تعريف الخاص فان قيل ذكر فخر الاسلام في بحث العزيمة ان الفرض اصله
القطع والتقدير في اللغة فهذا دليل على انه مشترك عنده فكيف يكون خاصا قيل كونه موضوعا للمعنيين لا يثبت
الاشتراك مطلقا لانه ذكر في حواشي البزدوي في حد المشترك انما قيد بالمختلفة احترازا عن نحو الفرض فانه يحتمل القطع
والتقدير وانه خاص ومرجعهما واحد فالاولى ان يقال في الجواب عن اصل السؤال ان لفظ الفرض وان كان مشتركا
بين هذه المعاني لكن لا يقدح في كونه خاصا لانه صار مفسرا في معنى التقدير بدليل من قبل المتكلم والمفسر في حكم الخاص
في ايجاب الحكم قطعا فلا يترك العمل به بالقياس وبيان كونه مفسرا انه امتنع ارادة كبر البقرة وتليين رأس السواك
بالاسنان بالاسناد الى الشارع وامتنع ارادة الايجاب عطاء والقطع بقرينة تعديته بعلى فانه لا يقع صلة
لهما لا يقال اعطى عليه وقطع عليه وامتنع ارادة الايجاب المطلق من غير التقدير بدلالة قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
لان كل من سمع هذا النص من اهل اللسان يفهم باول السماع ان علة الزوج كون ابتغاء الازواج بالمال اظهار خطر المحل
كيلا تكون بنات آدم مستفرشاة بلا عوض ولا يظهر الا بتقدير مال خطير وما دون عشرة دراهم ليس بمال خطير بدليل
انه لا يقطع السارق بسرقته ولا يظهر بالايجاب المطلق خطره فلم يبق من تلك المعاني الا التقدير فتعين ارادته
فاعرف فانه حسن بديع تفرد به شيخي واستاذي فداه نفسي وروحي او نقول انه خاص في التقدير بناء على زعم الشارح او
حيث زعم ان الفرض هو التقدير لغة بطريق الحصر كذا في التحقيق في بحث العزيمة فيكون هذا الزاما على زعم الخصم
الفصل
كذا قيل وفيه نظر لان ضمير الفصل يقتضي انحصار الخبر على المبتدأ دون العكس فالحصر يدل على اختصاص التقدير
بالفرض ووجوده فيه دون غيره من السنن والنوافل ولا يدل على اختصاص الفرض بالتقدير ووجوده فيه دون
غيره من المعاني فلا يدل الحصر على خصوص الفرض فان قيل حمله على الايجاب ههنا بقرينة تعديته بعلى اولى من حمله
على التقدير لان كلمة على انما يقع صلة للايجاب دون التقدير يقال فرض عليه بمعنى اوجب ولا يقال فرض عليه
بمعنى قدر وبقرينة عطف وما ملكت ايمانهم عليهم على ازواجهم لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء لان ما به قوامهن

من النفقة والكسوة والبيت لهن على الموالي كوجوب المهر للازواج ولذا فسره عامة المفسرين بالايجاب فاما معنى التقدير
فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على الموالي لهن شيء قيل تعديته بعلى باعتبار ان التقدير ضمن معنى الايجاب ولذا فسره
عامة المفسرين بالايجاب واما عطف وما ملكت ايمانهم على ازواجهم فباعتبار ان المقدر في حق الزوجات المهر وفي حق
الاماء النفقة حيث قدر المهر بعشرة دراهم ونفقة الاماء بقدر ما يكفي لهن لان التنقيص من قدر الكفاية لا يجوز
للموالي وفيه بحث لوجهين الاول انه اذا ضمن فعل معنى فعل ووصل بصلته لم يبق معناه الاول مرادا والا لزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز فلزم ان لا يبقى التقدير مرادا ههنا فلا يلزم ترك العمل بالخاص والثاني ان المهر والنفقة
حقيقتان مختلفان وكلمة ما عامة والعام لا يتناول الحقائق المختلفة فكيف يتناولهما هذه الكلمة واجيب
من الاول بانا لا نسلم عدم بقاء المعنى الاول لان كل فعل ضمن معنى فعل ووصل بصلته يكون ذلك الفعل موضوعا لمعناه
الاول ولمعنى فعل ضمن معناه جميعا بالوضع الكلي فيكون معنى فرضنا عليهم قدرنا واوجبنا عليهم فلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وعن الثاني بان الاية وردت في المهر فلا بد من ارادته لكن لما عطف على الازواج الاماء جعل
كلمة ما عبارة عن الحقوق فيتناول المهر والنفقة باعتبار كون كل واحد منهما حقا لازما عليهم فيكون المعنى قد علمنا
حقوقا فرضنا عليهم في ازواجهم او ما ملكت ايمانهم من المهر والنفقة فان قيل للخصم ان يقول سلمنا انه خاص في
التقدير لكن اضافته الى علمه القديم يلوح الى ان المراد به التقدير الازلي دون الشرعي لان مهور النساء مقدرة
في الازل معلومة عند الله تعالى لكنها غيب عنا فباصطلاح الزوجين يظهر ذلك المعلوم المقدرة في الازل كقيم الاشياء
فانها معلومة عند الله تعالى مقدرة في الازل ثم يظهر ذلك باصطلاح العاقدين قيل حمله على هذا النوع من التقدير يخالف
الدلالة المذكورة فتعين تقديرا لا يسوغ للعباد التنقيص عنه او يقال التقدير كان محتملا للوجوه من التقدير الازلي
كقيم الاشياء ومن تقدير الاكثر كتقدير النفاس ومن تقدير الاقل كتقدير ايام الحيض الطهر ومن تقدير الاقل والاكثر
كتقدير ايام الحيض فلما احتمل هذه الوجوه التحق الخبر بيانا لكون المراد بالتقدير الشرعي دون الازلي فتعين تقدير
الاقل او يقال لو حمل على التقدير الازلي لا يكون في تخصيص اضافة المهر الى نفسه تعالى فائدة فان جميع الاشياء مقدرة
في الازل معلومة عند الله تعالى او يقال لو لم يحمل على التقدير الشرعي يلزم التكرار لان التقدير الازلي عرف بقوله تعالى
وهو بكل شيء عليم لكن التقدير الشرعي لم يكن مبينا فبين بهذا النص او يقال ان الشارع لما اضاف التقدير الى نفسه

وبيان

في بيان الشرايع علم ان المراد به التقدير الشرعي دون الازلي فان قيل التقدير الشرعي غير مستفاد من لفظ الفرض
بل مستفاد من اضافة الفرض الى ضمير المتكلم والاضافة نسبة وهو امر معقول والخصوص من اوصاف اللفظ فكيف
يصح قوله خاص في التقدير الشرعي قيل النسبة ملحقة باللفظ لقيامها به فكانت خاصة اعتبارية لا حقيقة
او نقول لان التقدير الشرعي مستفاد من لفظ الفرض فقط بان يراد به التقدير الشرعي لان المتكلم هو الشارع
وكل متكلم يتكلم باصطلاحه فيكون هذا تمسكا بلفظ الفرض فقط مع قطع النظر عن الضمير او نقول ان التقدير
مستفاد من لفظ الفرض وكونه شرعيا مستفادا من ضمير المتكلم اذ هو المتولي لتقدير مهور النساء اظهارا لخطر المحل
حيث جعله لازما لابتغاء الازواج فكان لكل واحد منهما خاصا كما قال فخر الاسلام واذا ثبت انه خاص فلا يترك العمل
بهذا الشروع في ابطال قول الخصم في ترك العمل بهذا الخاص او في بيان معارضة القياس الخاص من الكتاب اي لا يترك العمل
بهذا الخاص باعتبار اي بسبب اعتبار انه اي النكاح وهو مذكور معنى حيث دل عليه سياق الكلام عقد مالي فيعتبر
اي فيقاس بالعقود المالية اي بسائرها مثل البيع والاجارة فيكون تقدير المال فيه اي النكاح موكولا اي مفوضا
الى رأي الزوجين اي اتفاقهما قليلا كان او كثيرا بعد ان يصلح مهرا بان يكون مالا متقوما لانه بدل المعقود عليه
وهو البضع فصار كالاعواض كاعواض العقود المالية وهي فيها تثبت على حسب تراضي العاقدين فكذا هذا
فان اتفق على خمسة دراهم مثلا كان مهرا عنده كما ذكره الشافعي وهو الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر
محذوف اي فيعتبر اعتبارا مثل اعتبار الذي ذكره الشافعي وللقائل ان يقول قد ذكرتم من قبل ان النص في حق
المقدار مجمل فالحق حديث جابر له بيانا له وانت تعلم ان حديث جابر من الاحاد والمجمل اذا بين بخبر الواحد
يصير مأولا وهو ظني فيجوز ان يعارضه القياس الذي اعتبره الخصم فالحق ان يقال لا نسلم انه مأول بل مفسر بدلالة
قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم كما بينا ان من يسمع هذا النص من اهل اللسان يفهم باول السماع ان ايجاب ابتغاء الا
زواج بالمال لاظهار خطر المحل كيلا يكون بناة ادم مسخرة بلا عوض ولا يظهر خطر المحل الا بتقدير
مال خطير وما دون عشرة دراهم ليس بمال خطير على ما مر بيانه ولا يظهر بكثرة خبر وخفته بر والمفسر مندرج في
الخاص على ما بينا وفرع فعل ماض من التفريع اي فرع الشافعي على هذا الاصل وهو ان النكاح عنده عقد كسائر العقود
المالية من غير ان يكون فيه اقامة سنة او معنى قربة ان التخلي لاختيار الخلوة لنفل العبادة اي للاشتغال بنفل

العبادة افضل من الاشتغال بالنكاح كما هو افضل من الاشتغال بالبيع وسائر التجارة لان النكاح مباح والنفل
عبادة فالاشتغال بالنفل اولى من الاشتغال بالمباح لوجود الاجر في النوافل من العبادة ولا اجر بمباشرة فعل
من الافعال المباحة وهذا في حالة الاعتدال اما في حالة التوقان فالنكاح سنة عنده ايضا وعندنا الاشتغال
بالنكاح افضل فانه في حالة الاعتدال سنة وعند التوقان واجب واحتج الشافعي بالكتاب والسنة والاجماع
والقياس والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى في مدح يحيى بن زكريا عليهما السلام سيدا وحصورا ونبيا من
الصالحين مدح يحيى بترك النكاح ولو كان النكاح افضل لكان هذا مدحا بترك الافضل واما السنة فقوله عليه السلام ما
تركت بعدي فتنة اضر على الرجال من النساء وقوله عليه السلام خير الناس بعد المائتين رجل خفيف الحاذ
قيل ما خفيف الحاذ يا رسول الله قال الذي لا اهل ولا ولد له بين النبي صلى الله عليه وسلم الخيرية بترك النكاح فلو كان
النكاح عبادة لما بين عليه السلام الخيرية بتركه وغير ذلك من الاحاديث واما الاجماع فانهم اجمعوا ان الكافر من
اهل النكاح فلو كان النكاح عبادة لم يكن الكافر من اهله لانه ليس باهل العبادة واما القياس فما ذكر في المتن
وهو ان النكاح عقد مالي فاشبه سائر العقود المالية ولا نزاع ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال
بها فكذا النكاح واما المعقول فان في النكاح اشتغالا بما هو وسيلة الى قضاء الشهوة وحظ النفس الامارة
بالسوء وفي النوافل العبادة اشتغالا بما هو عبد لله وطلب مرضات الله تعالى ولا شك ان الثاني افضل من الاول
واحتج علماؤنا ايضا بالكتاب والسنة والاجماع والقياس والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم
والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ندب الى النكاح ووصف اهله بالصلاح وجعلهم
من اهل الاستحقاق وكل ذلك يدل على فضيلة النكاح وكونه من الامور الفاضلة المندوبة واما السنة فقوله عليه السلام
النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني وقوله عليه الصلوة والسلام تناكحوا توالدوا تكثروا فاني اباهي بكم الامم
يوم القيامة ولو بالسقط واما الاجماع فانهم اجمعوا على ان الاشتغال باعداد عدد الجهاد افضل من الاشتغال
بالنوافل ولا شك ان الاشتغال بالنكاح من هذا الباب لان تحصيل الرجال اعلى من تحصيل الخيول والجمال ولولا النكاح
لانقطع نسل المسلمين وتسبب ذلك لغلبة الكافرين واما القياس فان النكاح سبب تحصين بنات آدم والانفاق
عليهن والقيام بامورهن فاشبه سائر انواع المبرة والاحسان التي هي افضل من الاشتغال بالنوافل لكونهما من

العبادة

العبادات المتعدية والاشتغال بالمتعدية افضل من الاشتغال باللازمة بالاجماع واما المعقول فان النكاح
سبب لادخال النفس الامارة بالسوء في الحصن والحفظ عن الافات ومنع النفس الامارة بالسوء خير من الاشتغال
بالنفل لقوله عليه السلام ترك ذرة مما نهى الله ورسوله خير من عبادة الثقلين والجواب عما احتج به الشافعي اما من
الكتاب فبان الكتاب يشير الى ان الصبر عن النساء ممدوح ونحن لا ننكره لكنا نقول النكاح باقامة حدود الله افضل
منه بالدليل والمدح بشيء لا ينافي كون غيره افضل بالدليل الا ترى ان مدح شخص بانه شاعر لا ينافي افضلية
الفقير الصابر فكذا المدح بكونه حصورا لا ينافي افضلية النكاح وذلك لان الفضل الجزئي لا تعارض فيه فكم من
فاضل في جهة يكون غيره افضل منه بجهة اخرى على انه يحتمل ان ترك النكاح كان افضل في شريعة يحيى عليه السلام
ثم نسخ في شريعتنا وصار النكاح افضل من تركه واما من السنة فبان الاحاديث محمولة على من خاف الجور وعدم
اقامة حدود الله فانها شاقة جدا وعند خوف ذلك الاشتغال بالنوافل افضل عندنا ايضا على ان الاحاديث
متعارضة فوجب المصير الى آثار الصحابة رضي الله عنهم وقد صح عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لو علمت انه لم يبق من عمري الا
عشرة ايام لما اشتغلت الا بالنكاح مخافة ان القى الله عزبا وكذا آثار غيره من الصحابة رضي الله عنهم واما من الاجماع
فبان كون الكافر من اهل النكاح لا ينافي كون النكاح عبادة بالنسبة الينا كالوضوء فان الكافر اهل له وهو
عبادة بالنسبة الينا واما من القياس فبان جعله من العقود المالية غير صحيح لان المال فيه حق الله تعالى لاظهار
خطر المحل ابتداء ولذلك لا يملك العاقدان نفيه ويلزمه وان نفياه فاشبه مؤن الحج والجهاد بخلاف العقود
المالية فان المال فيه حق العباد على ان هذا القياس يعارض من الكتاب كما ذكر في المتن واما من المعقول فبان
النكاح وان كان اشتغالا باللذات والشهوات لكنه فرح شهر ومضرة دهر والزم مهر وانكسار ظهر والاشتغال
بغير الله لكن لما كان للمصالح الدينية كان افضل من النوافل ولا شك ان الاشتغال بالنكاح يتعلق به المصالح الدينية والدنياوية
على ما بينا واباح الشافعي رحمه الله البطالة اي ابطال النكاح بالطلاق اي بايقاعه كيف ما يشاء الزوج من جمع بان وقع ثلثا
في طهر واحد وتفريق بان يفرق الثلث في ثلث اطهار واباح الشافعي رحمه الله ارسال اي ايقاع الطلقات الثلث
جملة دفعة واحدة كما جاز فسخ البيع مطلقا وعندنا الجمع بين الطلاقين او الثلث في طهر واحد
او بكلمة واحدة بدعة لانه مخالف للسنة لان النكاح سنة يتعلق المصالح الدينية والدنياوية فيكره الابطال

الا عليٰ قدر الحاجة الي الخلاص فلا حاجة الي الجمع في طهر واحد او في كلمة واحدة عليٰ ما تقرر في الفروع وجعل الشافعي رحمه
عقد النكاح قابلا للفسخ بالخلع كالبيع يفسخ بالاقالة وعندنا الخلع طلاق بائن لا فسخ وفائدة الاختلاف
تظهر فيمن تزوج امرءة ثم خالعها ثم تزوجها كان مالكا للتطليقتين عندنا وعنده يملك ثلثا وكذلك اي
ومثل لفظ الفرض في الآية الثانية لفظ تنكح في قوله تعالىٰ فلا تحل له من بعد حتي تنكح زوجا غيره اي فلا تحل المرءة
المطلقة للزوج من بعد الطلقات الثلث حتي تنكح زوجا غيره سمي الاجنبي زوجا باعتبار ما يؤل اليه كما سمي العصير
خمرا في قوله تعالىٰ اني اراني اعصر خمرا وقوله خاص خبر مبتدا المحذوف اي وهو خاص والجملة تعليل لقوله وكذلك
قوله تعالىٰ او بيان منه اي لانه خاص او في انه خاص في وجود النكاح اي العقد من المرءة سمي قوله تنكح زوجا غيره
خاصا بالنظر الي المادة وان كان مشتركا بين الغائبة والمخاطب بالنظر الي الصيغة عليٰ انه صار مفسرا
في الغائبة حيث اسند الي المرءة بدلالة قوله زوجا غيره والمفسر من حكم الخاص عليٰ ما سبق بيانه فلا يرد ما قيل
انه مشترك بين الغائبة والمخاطب فكيف يكون خاصا فان قيل انه بالنظر الي المادة ايضا مشترك بين
والوطي حتي قال البعض ان المراد هنا الوطي فكيف اورده من الخاص قيل انه في اللغة خاص في معني الوطي
وحقيقة فيه وفي معني العقد مجاز لغوي فلا ينافي كونه خاصا اذ الخاص قد يكون مجازا وفي الشرع خاص في معني
العقد المخصوص حقيقة فيه وفي معني الوطي مجاز شرعي فليس هو مشتركا في اللغة ولا في الشرع غير انه اريد هنا
العقد عند الجمهور اذ هو المتعارف في الشرع والمتكلم هو الشارع وكل متكلم يتكلم باصطلاحه ولتعذر ارادة الوطي
هنا لان المرءة موطوءة لا واطية وعند بعض اصحابنا او الوطي لان العقد مستفاد من لفظ الزوج لانه انما
يكون زوجا بعد انعقاد العقد بينهما فلو اريد به العقد لكان تكرارا وحمل الكلام عليٰ الافادة اولي من حمله
عليٰ الاعادة وسياتي هذا في آخر فصل المطلق والمقيد ان شاء الله تعالىٰ فان قيل قد ذكر المصنف في فصل المشترك
والماول ان حمل النكاح عليٰ الوطي من باب التاويل والماول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي
فلا يكون حمل النكاح عليٰ الوطي تاويلا الا وان يكون في اصله مشتركا بين العقد والوطي فكيف اورده هنا من
الخاص وما هذا الا التناقض قيل جوابه ياتي في فصل المشترك والماول ان شاء الله تعالىٰ فلا يترك العمل به بذلك
الخاص بما روي عن النبي عليه السلام انه قال ايما امرءة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل

كما تركه

كما تركه الشافعي رحمه حيث قال لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا سواء اذن الولي او لم ياذن وسواء زوجت
نفسها او ابنتها او اختها او امتها او توكلت بالنكاح عن الغير متمسكا بهذا الحديث والتكرير في الحديث لدفع التجوز
وهو ان يراد بالباطل غير الكامل او لاهتمام المتكلم بالمعني المدلول عليه فان قيل هذا الحديث يدل عليٰ بطلان نكاح
المرءة ولا يدل عليٰ بطلان انكاحها فكيف تمسك به عليٰ بطلان النكاح والانكاح جميعا قيل بطلان الانكاح
ثابت بدلالة هذا الحديث لانه اذا لم ينعقد بعبارتها انكاح نفسها مع احتياجها اليه لا ينعقد نكاح الغير بطريق
اولي لان ولاية المرء عليٰ غيره فرع ولايته عليٰ نفسه اذ من لا ولاية له عليٰ نفسه فكيف يلي عليٰ غيره او يقال من ابطل
نكاحها ابطل انكاحها ومن جوز نكاحها جوز انكاحها وابطال الانكاح لعدم القائل بالفصل وهو احد نوعي الاجماع
عليٰ ما سياتي ان شاء الله تعالىٰ او يقال اذا اختلفت الامة عليٰ القولين كان اجماعا منهم عليٰ نفي القول الثالث
وهنا اختلفت الامة عليٰ القولين عليٰ جواز النكاح والانكاح وعليٰ بطلانهما فكان اجماعا منهم عليٰ نفي
القول الثالث وهو بطلان النكاح وجواز الانكاح فان قيل هذا الحديث يدل عليٰ بطلان نكاحها بغير اذن
وليها كما ذهب اليه محمد ولا يدل عليٰ بطلانه اصلا سواء اذن الولي او لم ياذن كما هو مذهب الشافعي رحمه فلم تمسك
به عليٰ بطلانه اصلا قيل هذا ايراد عليٰ الخصم فلا يلزم علينا تصحيح تمسكاته ولو التزمنا ذلك قلنا انه لم يتمسك بهذا
الحديث في اثبات الكلي وهو ان النكاح لا ينعقد بعبارة النساء اصلا لعدم دلالة الحديث عليه بل يتمسك
في اثبات الجزئي وهو انه لا ينعقد بغير اذن وليها واما الكلي المذكور فثابت عنده بدليل آخر ذكر ذلك في
الهداية وما قيل في الجواب ان قوله بغير اذن وليها قيد اتفاقي لا احترازي بقرينة قوله باطل اذ لو صح النكاح باذن
الولي لكان بغير اذنه موقوفا لا باطلا فيكون معني قوله بغير اذن وليها الا سيما بغير اذن وليها اي خصوصا بغير
اذن وليها فهو ممنوع اذ الاصل في القيود الاحتراز ومعني قوله باطل انه في حيز البطلان لان الولي لو لم يرض
بنكاحها يفسخ النكاح فيكون هذا النكاح في حيز البطلان فلا يكون قرينة عليٰ كون القيد اتفاقيا الا ان يقال ان
قوله باطل صار محكما لا يحتمل هذا التاويل لتاكده بالتكرار ثلثا ثم اجاب علماؤنا رحمهم الله تعالىٰ عن تمسك الخصم بان هذا الحديث
مخالف للخاص من الكتاب وهو قوله حتي تنكح فانه خاص في وجود النكاح من المرءة ولم يمكن الجمع بينهما فتركنا خبر الواحد
بمقابلته فان قيل لا تقابل بين الكتاب والحديث لان الكتاب يوجب وجود النكاح من المرءة ولا يوجب صحته

شرعا لان وجود الشيء لا يستلزم صحته شرعا الا ترى ان البيع يوجد بركنه ومحله بتمامه ومع ذلك يتوقف صحته على شرط
من شرايطه كالصلوة توجد بشرايطها واركانها ومع ذلك يتوقف صحتها شرعا على ستر العورة ونحوه وللحديث يوجب
بطلانه شرعا بدون اذن الولي فينبغي ان يجب العمل به قيل لما كان اخبر الشارع بوجود النكاح منها كان الموجود ما يكون
نكاحا عنده ولا نعني بالصحة شرعا سوى ما يكون نكاحا عند الشارع وهو مطلق عن قيد الاذن فيوجب صحته بدون
اذن الولي ولقايل ان يقول النص متروك الظاهر من حيث الاطلاق في حق الصغيرة فانه لا يصح نكاحها بغير اذن
الولي فاذا كان كذلك جاز ان يعارضه خبر الواحد وايضا له ان يقول لا مخالفة بين الكتاب وخبر الواحد لان
ضمير تنكح عايد الى المطلقة تلتا على الاطلاق صغيرة كانت او كبيرة لثبوت حكم الحل في المطلقة تلتا مطلقا
وعلى هذا كانت نسبة النكاح الى المطلقة تلتا مجازية اي في تنكح ولهذا ان نسبتها الى الصغيرة مجازية لا محالة
لان النكاح لا ينعقد بعبارتها بالاجماع فكذا الى الكبيرة والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعلى هذا
لا معارضة بين النص والحديث اصلا واجيب عن الاعتراض بان النكاح هو كلام العاقدين والكلام انما يوجد
بصورته ومعناه والمعنى انما يوجد باختيار صحيح وتمييز عن عقل كامل والصغيرة عديم العقل فيكون كلامها كلاما
من وجه دون وجه فلا يوجد منها فلا يكون داخلة تحت النص او يقال الضمير في تنكح عايد الى المطلقة الكبيرة
بدلالة سياق الكلام وهو قوله والمطلقات يتربصن لانه بصيغة الامر كما مر والامر انما يكون للكبيرة دون الصغيرة
وكذا قوله تعالى الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله لان خوف عدم اقامة حدود الله انما يكون في حق الكبيرة وكذا
قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به لان مظنة الجناح انما يكون في الكبيرة دون الصغيرة فلا يكون النص
متناولا للصغيرة وانما ثبت التحليل في حقها بدلالة هذا النص لان كل عربي يسمع هذا النص متناولا للصغيرة
يفهم منه ان المعنى المؤثر في التحليل ثبوت الحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث وهي كما ثبت في حق
الكبيرة يثبت في حق الصغيرة ايضا او ثبت بالاجماع فان قيل النص متروك الظاهر من حيث الاطلاق في حق
الاماء فانه لا يصح نكاحها بلا اذن الموالي فجاز ان يعارضه خبر الواحد قيل نكاح الامة بلا اذن المولى موجود شرعا
الا انه موقوف لحق المولى دفعا للضرر ولهذا اذا اجازه المولى يثبت احكام النكاح من وقت النكاح ويتفرع منه اي من
الخلاف المذكور وهو ان النكاح ينعقد بعبارة النساء عندنا خلافا له الخلاف في حل الوطي اذا زوجت نفسها

فعندنا

فعندنا تحل الا لانعقاد النكاح وعنده لا تحل لعدم انعقاده ولزوم المهر والنفقة والسكنى فعندنا يلزم وعنده لا يلزم
ووقوع الطلاق فعندنا يقع عليها الطلاق لانعقاد النكاح وعنده لا يقع لعدم انعقاده والنكاح اي حله بعد
الطلقات الثلث لم يجز تزوج بزوج آخر بناء على ما ذهب اليه قدماء اصحاب الشافعي لان النكاح الاول لم ينعقد عنده
فلم يقع عليه الطلقات فصار كانه تزوجها ابتداء فيصح بخلاف ما اختاره المتاخرون منهم من اصحاب الشافعي فيقولون
احترازا من هذا دليلان دليل الحل كما قال الشافعي واصحابه لان النكاح الاول لم ينعقد عنده ودليل الحرمة كما قال
ابو حنيفة واصحابه فقلنا بعدم الحل تغليبا للحرام على الحلال احتياطا ثم لما فرغ من بيان حكم الخاص شرع في بيان
حكم العام فقال واما العام فنوعان عام قد خص عنه البعض اي بعض الافراد وعام لم يخص عنه شيء من الافراد فان قيل
قد روي عن ابن عباس انه قال ما من عام الا وقد خص عنه البعض وهذا الاثر يوجب ان العام نوع واحد فكيف يستقيم
هذا التنويع قيل هذا الاثر غير ثابت بالنقل الصحيح على انا قد وجدنا كثيرا من العام في الكتاب والسنة غير مخصوص البعض
فقلنا انا نمنع ثبوته وان ثبت قلنا ان قوله ما من عام الا عام لانه نكرة في سياق النفي فهو لا يخلو اما ان خص عنه شيء
او لا وعلى كلا التقديرين ثبت ما ادعينا فاما العام الذي لم يخص عنه شيء فهو بمنزلة الخاص في حق لزوم العلم والعمل
لا محالة اي قطعا ويقينا وهذا مذهب اكثر مشايخنا فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس عام لم يخص بدليل قطعي لان
اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان يدل قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع
الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة ولان الشمول معنى مقصود وضع له اللفظ العام والمقصود
من الوضع ان يدل اللفظ على موضوعه حتما والا لم يكن للوضع فايدة وقال الشافعي وبعض مشايخنا انه يوجب الحكم
لا على اليقين حتى يجوزوا تخصيصه بخبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل الخصوص للاثر المروي عن ابن عباس ومع الاحتمال
لا يثبت القطع قلنا هذا الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح في القطع لاحتمال المجاز في الخاص فان قيل للخصم ان
يقول في العام احتمالان احتمال المجاز واحتمال الخصوص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيوثر في رفع اليقين بخلاف
الخاص فان فيه احتمالا واحدا وهو احتمال المجاز فافترقا قيل الاحتمالات الناشية عن غير دليل لا تعتبر وان كثرت
فلا فرق بين الاحتمالين في العام والاحتمال الواحد في الخاص فالقول بكون العام ظنيا والخاص قطعيا كما ذهب اليه
الخصم تحكم وعلى هذا اي قلنا الواو داخلة على قوله قلنا للعطف على الجملة السابقة والجار والمجرور متعلق بقوله قلنا تقدم

مبحث العام

فعلنا

عليه وكلمة ما على حقيقتها او بمعنى اللام اي وقلنا بناء على هذا اي على ان العام الذي لم يخص عنه شيء بمنزلة الخاص في لزوم
العمل به لا محالة او قلنا لاجل هذا اي لاجل ان العام كذا اذا قطع يد السارق بعد ما هلك المسروق كلمة ما مصدرية اي
بعد هلاك المسروق عنده اي عند السارق سواء هلك بعد القطع او قبله لا يجب عليه اي على السارق الضمان عندنا وهذا
بناء على ان القطع مع الضمان لا يجتمعان عندنا خلافا للشافعي رح لان القطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق من السرقة والهلاك
فان كلمة ما في قوله تعالى جزاء بما كسبا بعد قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما عامة يتناول جميع ما وجد من السارق
من السرقة والهلاك وبتقدير ايجاب الضمان عليه اي اضافة المصدر الى المفعول وذكر الفاعل متروك اي ايجاب الشارع
الضمان عليه اي ضمان المسروق على السارق جزاء الهلاك كما قال الشافعي رح لا يكون الجزاء هو المجموع من القطع والضمان لا القطع
وحده فلم يكن القطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق من السرقة والهلاك فلا يترك العمل به اي بعموم كلمة ما بالقياس على الغصب
بعلة اتلاف مال الغير بلا اذن كما ترك الشافعي رح ولقائل ان يقول لا نسلم ان هلاك المسروق مما اكتسبه السارق نعم لو وجد منه
الاستهلاك لكان من مكتسباته وقد وضع المسئلة في الهلاك دون الاستهلاك فلم لا يكون القطع جزاء السرقة والضمان
جزاء الهلاك كما ذهب اليه الشافعي رح واجيب بان الهلاك مضاف الى فعل السرقة لانه وجد بعده فكانه فعله بخلاف الاستهلاك
فانه فعل زائد على فعل السرقة ولهذا يجب الضمان في صورة الاستهلاك في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح فهذه الكلمة تقتضي ان
القطع وحده جزاء الجميع ما اكتسبه السارق من السرقة والهلاك ولقائل ان يقول لا نسلم ان كلمة ما ههنا عامة لكن المراد من
الكسب فعل السرقة فقط لا الجميع ما اكتسبه السارق من السرقة والهلاك لان الحكم اذا ترتب على اسم مشتق كان ما خذ الاشتقاق
علة له كالزانية والزاني وقد عرفت ان كلمة ما يحتمل الخصوص والعموم وقد قامت ههنا قرينة الخصوص فيكون القطع
بمقابلة فعل السرقة والضمان بمقابلة هلاك المسروق كما ذهب اليه الشافعي رح وايضا له ان يقول كلمة ما ههنا مصدرية
لا موصولة بدليل انتفاء ضمير الموصول في كسبا فلا يكون عامة واجيب عنه بانها وان كانت مصدرية لكن المصدر اذا اضيف
الى الفاعل او الى المفعول يفيد العموم على ما عرف في ضربي زيدا قائما فيكون معناه جزاء الجميع اكتسابهما واللفظ المشترك
اذا كان لكل واحد معينه عاما جاز اضافة الحكم الى ايهما شئت هذا الجواب اولى مما قال الشارح رح بانه اذا كانت ما
مصدرية صار التقدير بكسبهما والاضافة في معنى لام التعريف والمضاف اذا لم يكن معهودا كانت الاضافة
للعموم والاستغراق فيعم جميع اكتسابهما واللفظ المشترك اذا كان لكل واحد من معنييه عاما جاز ان يعمل بعمومه من هذا الوجه

الى هذا

الى هذا لفظه واليضا له ان يقول ولئن سلمنا انها عامة فلا نسلم ان بتقدير الضمان يلزم ترك العمل بهذه الكلمة لان الضمان
بدل المحل اي بدل عين المسروق الذي ابطل عصمته وتصرف فيه بلا وجه شرعي والقطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق لما مر ان
الحكم اذا ترتب على المشتق كان ما خذ الاشتقاق علة له ثم الحق للخصم ان يقول وبتقدير ايجاب الضمان يكون القطع
جزاء السرقة فقط لا جزاء جميع ما اكتسبه السارق من السرقة والهلاك لانه ادل على ما قصده من ايجاب العمل بكلمة ما فتامل
وايضا له ان يقول لا نسلم انه ترك العمل بهذه الكلمة بالقياس بل ترك العمل بالعام بالخاص وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وهذا اقوى من الاول لانه عبارة والاول اشارة كذا ذكره الشارح رح واجيب بان الخاص المذكور
يوجب الضمان على صورة الاستهلاك دون الهلاك فيه وانما الكلام في صورة الهلاك على ان الخاص المذكور متروك الظاهر من حيث
الاطلاق فان الاب لو قتل الابن لا يقتل بدله فيكون ظنيا فلا يترك العمل بالعام القطعي بهذا الخاص وايضا له ان
يقول سلمنا ان القطع جزاء ما اكتسبه السارق لكن لا مانع في الشرع من ان يكون لهذا المجموع جزاء آخر بالقياس واجيب بان
هذا منتف بالاجماع فقد اجمعوا على ان الجناية الواحدة لا يوجب الاجزاء واحدا فان قيل هذا ينتقض فيما اذا قتل
مسلما خطأ حيث يجب الجزاءان الدية والكفارة قيل في النفس حقان حق الشرع وحق العبد فلان فيه جنايتان
فوجب الضمانان وههنا الجناية متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد صارت لله تعالى وقد ذكرنا ان الجناية
الواحدة لا توجب جزاء الفعل كملا لا يوجب المحل والدليل على ان كلمة ما عامة ما ذكره كلمة ما عبارة عن مسئلة
المسئلة ذكرها في الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني اذا بدل من ما اي تلك المسئلة هي ما اذا قال المولى لجارية
ان كان في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما
ولم يوجد ذلك ولقائل ان يقول يمنع ذلك لجواز ان يكون ما بمعنى شيء وهو ليس بعام لانه نكرة في موضع الاثبات
فيخص ان كان شيء في بطنك غلاما فانت حرة وهذا لا يقتضي ان يكون جميع ما في بطنها غلاما بل يقتضي ان يكون شيء
من المحل هو في بطنها غلاما فيعتق ما اذا ولدت غلاما وجارية يصدق انها ولدت شيئا في بطنها غلاما واجيب بان
الموصول اولى من النكرة الموصوفة في اسم كان ولان الموصوفة تفيد هذا المعنى ايضا لان الصفة في النكرة للتعريف كذا
في الموضح شرح التوضيح ولكل الجوابين نظر لان ما الموصولة والموصوفة انما يتعان اذا كانت الصلة والصفة عامة
وههنا ليس كذلك لتقييده بكاف الخطاب فهو نظير قول الرجل من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه

فلا يستقيم لما ليحيى ابي وللقايل ان يقول ولئن سلمنا ان كلمة ما للعموم فالغلام الواحد لا تعدد فيه ولا بد
في العام من شمول الافراد واقلها ثلثة فكيف يعتق الجارية بولادة غلام واحد ويمكن ان يجاب عن الاعتراضين
بان الاسم ان ما بمعنى شيء منكر بل بمعنى الشيء المعروف بلام الاستغراق فكانه قال ان كان جميع الاشياء في بطنك غلاما فانت
حرة فاذا ولدت غلاما وجارية لم يكن جميع الاشياء في بطنها غلاما فلم تعتق واذا ولدت غلاما فقط كان جميع ما في
بطنها غلاما فتعتق واما شمول الافراد فظاهر لان الاشياء عبارة عن الاجزاء الحاصلة من النطفة وتعدد الاجزاء ظاهر
واضح وليس هذا مثل رجل لان ثمه لا يطلق اسم رجل على كل جزء من اجزائه بخلاف اسم الشيء فانه يطلق على كل جزء من اجزاء
ما في بطنها فافترقا ويمكن ان يجاب ايضا بان المضاف من اسم كان وخبرها محذوف تقديره ان كان اجزاء ولد في بطنك
اجزاء غلام فانت حرة فاذا ولدت غلاما وجارية لم يكن اجزاء ولد في بطنها اجزاء الغلام فلم تعتق فاذا ولدت
غلاما فقط كان اجزاء ولد في بطنها اجزاء الغلام فتعتق وانما حذف المضاف في الاسم لصحة عموم ما وفي الخبر حملة على
الاسم فاعرف وللقايل ان يقول كلمة ما موضوعة للعموم ولا حاجة الى الدليل في الموضوعات فلا حاجة الى التاييد بقول
محمد واجيب بان المعنى والدليل على ان كلمة ما عامة عند الفقهاء ما ذكر محمد لو فكم ان الشيء كان موضوعا للمعنى وذلك المعنى غير
مراد عند الفقهاء فيحتاج هنا الى الدليل وانما خص محمد لانه كما كان من ايمة الفقه كان من ايمة اللغة ايضا وقوله كما كان
حجة في الفقه كان حجة في اللغة احتج بقوله ابو عبيد البغدادي وغيره من ايمة الفقه وعمله اي عمل كلمة ما في قوله تعالى جزاء بما
كسبا نقول في كلمة ما في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن او المعنى وعمل ما قلنا في الآية السابقة من لزوم العمل نقول في هذه
وقوله فانه عام جملة معللة على قوله وعمله نقول في قوله تعالى ايمان لفظ ما عام في جميع ما تيسر من القرآن الآية وردة في الصلوة
بدلالة سياق الكلام اي فاقرءوا في الصلوة جميع آيات تيسرت من القرآن فاتحة كانت او غيرها فيقتضي ان يكون المامور به
الجزء العام من القرآن والامر يدل على اجزاء المامور به فيدل النص على ان اي جزء قراءه كان مجزيا ادنى ضرورة اي من
ضرورة ان المامور قرأة ما تيسر من القرآن فاتحة كانت او غيرها عدم توقف الجواز اي جواز الصلوة على قرأة الفاتحة
وللقايل ان يقول عدم توقف الجواز عليها من ضرورة كون النص مطلقا لا عاما واجيب بانه كما هو عام فهو مطلق
ايضا وقد جاز في الخبر انه قال ضمير انه للشان وضمير قال للنبي عليه السلام اي ان الشان قال النبي عليه السلام ويمكن ان يكون كلا
الضميرين للنبي عليه السلام ويجوز عود الضمير الى غير متقدم ذكر المعاد اذا كان المعاد معلوما بالقرينة كما في قوله تعالى حتى توارت

بالحجاب

١٨

بالحجاب في قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة فان الضمير في توارت عايد الى الشمس وفي عليها الى الارض
وهما غير مذكورين ايجابا في الخبر ان النبي عليه السلام قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وظاهر هذا الخبر يقتضي توقف الجواز
على قراءة الفاتحة كما قال الشافعي لورود النفي مجرى على نفي الجواز ظاهرا فتعارضا فعملنا بهما اي بالعام من الكتاب
والخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يحمل الخبر على نفي الكمال اي لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب لا على نفي الجواز
كما حمله الشافعي فيجب ان يكون مطلق القراءة فرضا بحكم الكتاب وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر عملا بالنصين على قدر
الامكان فان قيل كون ما عاما في جميع آيات تيسر من القرآن يوجب افتراض قراءة جميع الآيات المتيسرة في الصلوة
وليس كذلك فكم من مصل يتيسر عليه نصفه او اكثره ولا يفترض عليه قراءة جميع ما تيسر منه بالاجماع بل جاز عند ابي حنيفة
الاكتفاء باية قصيرة وعند صاحبيه باية طويلة او ثلث آيات فصار هذا البحث مشكلا زلت اقدام المتبحرين
في حله قيل تعلق الفعل بالمفعول به المشتمل على الافراد والاجزاء على نوعين نوع يتعلق بالكل من حيث ان الفعل
يقع على الكل وهو الظاهر كقوله تعالى حافظوا على الصلوات فان فعل المحافظة يقع على جميع الصلوات وكقول القايل ادّ الي
دراهمي فان فعل الاداء يقع على جميع الدراهم ونوع يتعلق بالكل من حيث ان الكل محل وقوع الفعل كقول القايل كل مما يليك
من الطعام فانه يريد ان محل وقوع الاكل جميع الاطعمة التي تلي المخاطب لا انه يجب عنه فيبقى الاكل مطلقا يتناول القليل
والكثير وكقول القايل اذكر ما صدق من الحديث فانه يريد ان محل وقوع الذكر جميع الحكايات الصادقة دون الكاذبة
فيبقى الذكر مطلقا يتناول القليل والكثير وهذا النص من قبيل النوع الثاني بدليل ان قرءة جميع الآيات المتيسرة ليست بفرض
بالاجماع فقد توارثنا الاكتفاء بقراءة بعضها من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا فلا يقتضي النص وقوع القراءة
المفروضة على جميع الآيات المتيسرة بل يقتضي كونها محل القراءة المفروضة فكانه قيل فاقرءوا ما تيسر من القرآن لا ما تعسر
فيكون محل القراءة المفروضة جميع الآيات المتيسرة دون الآيات المتعسرة وعلى هذا يبقى العام عاما والقراءة مطلقة
يتناول القليل والكثير والفاتحة وغيرها فيكون الآتي باي فرد كان آتيا بالمامور به فصح القول باطلاق القراءة مع
عموم المفعول فلا يلزم افتراض جميع الآيات المتيسرة فصح تمسك ابي حنيفة بهذا النص فاعرف فانه حسن بديع سمعته من
شيخي واستاذي فداه نفسي وروحي لكن بقي ههنا شبهة وهو ان العام انما يبقى عاما اذا تيسر للمصلي ثلث آيات
فصاعدا بان كان حافظا لثلث آيات اما اذا لم يتيسر له ثلث آيات بان لم يكن حافظا لثلث آيات لا يبقى

العام عاما فينبغي ان لا يجوز له الاكتفاء بقدر آية واحدة اذا لم يتيسر له ثلث آيات حتى يجعلها لمحل قراءته واجيب

جواز الاكتفاء بها في حقه بدلالة هذه النص لا بعبارته فافهم وقال القاضي آيات القرآن في صلواتكم والآيات

جمع والصلوة كذلك والجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فينقسم آحاد الآيات على آحاد الصلوة

فيلزم منه افتراض آية واحدة في كل صلوة في كل ركعة كما هو مذهب [illegible] ويرد عليه انه على هذا يلزم فرضية

آية واحدة فقط في كل صلوة لا في كل ركعة كما هو مذهبه وايضا يلزم تقييد القراءة باية واحدة فلا يبقى الاطلاق

قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن كما هو المذكور في كتب اصحابنا فيلزم منه ان المصلي اذا قرأ جميع الآيات المتيسرة

لا يقع فرضا ولا شك في وقوعها فرضا وان قرأ جميع القرآن وايضا يلزم تقسيم المحصور وهي الآيات المتيسرة على

غير المحصور وهي صلوات الى يوم الدين وذا ممتنع وايضا ان القسمة يقتضي التركة فكل آية قرئت في صلوة يلزم

ان لا يصح قراءتها في صلوة اخرى وليس كذلك بل لو قرء في جميع العمر في جميع الصلوات آية واحدة يصح وقال الامام

المعروف بشيخزاده محشي في الجواب عن اصل السوال لكن المراد ما تيسر من القرآن في حق الكل وذلك آية واحدة وذلك لانه

بني الامر على التيسير واحوال الناس في التيسير مختلفة وليس له حد فقدر في الادنى وهو الآية الواحدة ورد عليه انه على هذا لا يبقى

كلمة ما عامة بل يصير ذلك تقييد القراءة خاصة لانتفاء الافراد وثبوت الانفراد والكلام على تقدير كونها عامة وايضا

يلزم من ذلك تقييد القراءة باية واحدة وعدم الوقوع عن الفرض لو زاد على الآية الواحدة ولا شك في وقوعه فرضا

وان قرء جميع القرآن والعام والمطلق يجريان على العموم والاطلاق ما امكن وقيل في الجواب ان الشارع بنى الامر على

التيسير وذا انما يعرف بعد القراءة لاحتمال الحصر والتي قبلها وان كان المامور حافظا قاريا ولا شك انه بعد ما قرء جميع

الآيات المتيسرة يقع عن الفرض فيصح عمومها وفيه نظر لان ذلك لا ينفع في عمومها اذ التكليف انما يكون قبل الفعل

لا بعده فيلزم افتراض قراءة جميع الآيات المتيسرة قبله فينعدم الجواز في صورة الاقتصار على ما دونها وقيل ان

كلمة من للتبعيض دون البيان فينافي ارادة الجميع فلا يوجب افتراض جميع الآيات المتيسرة وفيه نظر ايضا لان حملها

على التبعيض لا يصح ههنا لتاكيد عموم ما بعموم صفتها وهو التيسير كعموم صفة المتبهة في نحو من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه

فكان عموم الصفة قرينة ظاهرة على انها للبيان دون التبعيض وان صح حملها على التبعيض فلا يدفع الاشكال لان التبعيضية

مع كلمة العموم لا تؤثر الا في تبعيض واحد من الجملة كما عرف في قوله من شئت من عبيدي فاعتقه حيث قيل كما ان لان يعتقهم

الا واحدا

الا واحدا منهم وعلى هذا يلزم افتراض جميع ما تيسر الا واحدا منه وليس كذلك وقيل ان قوله تعالى ما تيسر من القرآن كما هو عام فهو مطلق

ايضا يتناول القليل والكثير والفاتحة وغيرها وافراد الآيات المتيسرة كثيرة فان من تيسر عليه ما هو آية ومن تيسر عليه عشرة

وعشرون وغيرها فانما اى فرد اتى بها من الآيات المتيسرة كان آتيا بالمامور به عملا باطلاق النص وعمومه والله اعلم بالصواب

ولقائل ان يقول لا نسلم ان كلمة ما عامة في جميع ما تيسر من القرآن بل هي مشتركة بين الموصول وبين النكرة بمعنى شيء

وههنا تعينت بمعنى شيء لانها لو كانت عامة لافترض قراءة جميع الآيات المتيسرة وليس الامر كذلك واجيب

بانها وان كانت بمعنى شيء لكنها موصوفة بصفة عامة وهو التيسر فتعم واللفظ المشترك اذا كان لكل واحد من معنييه على حاجة

اضافة الحكم اليه ايهما شئت فان قيل هذه الآية نزلت في صلوة التهجد وقد انتسخت فرضيته فكيف يحتج به

قيل العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة والنص عام لا يختص بصلوة دون اخرى ولقائل ان يقول الامر لا

يتناول ما هو مكروه شرعا عند الجمهور لانه استعباد ولا كراهة في عبادة العبد ربه فيقتضي مطلق الامر بالقراءة

انتفاء صفة الكراهة وهو لا ينتفي الا بقراءة الفاتحة فكانت كانها من مقتضيات الكتاب وايضا له ان يقول خبر الواحد

اذا ورد في حادثة تعم بها البلوى ولم يشتهر كان مردودا لم يجز الاحتجاج به وخبر الفاتحة ورد في حادثة تعم بها البلوى

ولم يشتهر فكيف يحمل على الوجوب والجواب عنه باتم في قسم السنة من وجوه ان شاء الله تعالى على ان الامام البرعزي جعله

من المشاهير لان العلماء تلقوه بالقبول فان قيل اذا كان مشهورا ينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب قيل

انما يجوز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور اذا كان الخبر محكما اما اذا كان محتملا فلا وهذا الحديث محتمل لان مثل هذا

الكلام يذكر لنفي الجواز كما قال عليه السلام لا صلوة بدون الطهارة ويذكر لنفي الكمال كما قال عليه السلام لا صلوة لجار

المسجد الا في المسجد ولما كان كذلك صار محتملا والمحتمل لا يجوز به الزيادة على الكتاب كذا في مبسوط شيخ الاسلام ولقائل

ان يقول التسمية مخصوصة من هذا العام فجاز ان يعارضه خبر الواحد واجيب بان قراءتها لا يسمى قراءة عرفا كقراءة ما دون

الآية بدليل صحة قولهم فلان يسمي فقرا فلم يتناولها النص فلم يكن مخصوصا اذ التخصيص انما يكون بعد التناول وفي

الحاشية المحمدية فان قيل لا يتغير حكم الكتاب لو جعل الخبر بيانا لمطلق الكتاب قلنا ان البيان يستدعي سابقة الاجمال

ولا اجمال في القراءة لامكان العمل بها قبل البيان فلا يكون بيانا الى هنا لفظ الحاشية وفيه نظر لانا لا نسلم انه لا اجمال في

القراءة لان قوله فاقرءوا معيد بقراءة جميع الآيات المتيسرة وهو ليس بمراد بالاجماع على ما بينا وما هو المراد غير معلوم لنا

فصارت القراءة مجملة فلم لا يلحق خبر الفاتحة بيانا له والجواب عنه هو ما ذكرنا من قبل من ان العمل بالقراءة ممكن قبل البيان بان يحمل تعلق القراءة بجميع الآيات المتيسرة باعتبار انها محل القراءة ومع هذا يحمل على نحو قولك كل مما يليك من الطعام واذكر ما صدق من الحديث وقلنا عطف على نقول اي وحينئذ قلنا او على قلنا السابق وعلى هذا اعلمنا في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اي ولا تأكلوا من المذبوحات التي لم يذكر اسم الله عليه وذلك ان هذه الآية مع آية قبلها نزلت في حق الكفار حين قالوا للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتل الله احق ان تأكلوا مما قتلتم انتم فقيل للمؤمنين فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين اي وكلوا مما ذكر اسم الله عليه خاصة اي من الذبائح دون ما ذكر عليه اسم غيره من آلهتهم او مات حتف انفه ان كنتم متحققين بالايمان انه معقول قلنا اي ان هذا النص بعمومه يوجب حرمة متروك التسمية عامدا او في الخبر انه اي ان النبي عليه وعلى آله السلام سئل عن متروك التسمية عامدا فقال النبي عليه السلام كلوه فان تسمية الله مكتوب في قلب كل امرء مسلم فانه يوجب حل متروك التسمية عامدا اقتضاء صادقا ولم يمكن التوفيق بينهما بان اي في باب التسمية على الذبيحة لانه اي ان لو ثبت الحل اي حل الذبيحة بتركها اي بترك التسمية عامدا بهذا الخبر لثبت الحل بتركها ناسيا بهذا الخبر بالطريق الاولى لان عذر الناسي دون عذر العامد لان نسيانه منسوب الى صاحب الشرع فلا يمكن الاحتراز عنه وقد قال النبي عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان قيل كلمة لو لانتفاء الشرط والجزاء جميعا فيلزم انتفاء الحل بتركها عامدا او ناسيا جميعا وليس الامر كذلك بل الحل بتركها ناسيا ثابت باتفاق بيننا وبين الشافعي خلافا لزفر لو قيل الجزاء محذوف وقوله ثبت تعليل للجزاء المحذوف اي لو ثبت الحل بتركها عامدا ارتفع حكم الكتاب لانه ثبت الحل بتركها ناسيا كذا قيل وفيه نظر لانه على هذا يكون قوله وح يرتفع حكم الكتاب مستدركا لا فائدة فيه فالاولى ان يقال ان كلمة لو ههنا ليس لانتفاء الشرط والجزاء بل لثبوت الجزاء على كل التقدير على نحو قوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام لو كان الايمان معلقا بالثريا لناله ابناء فارس وح اي حين اذ كان مثبوته الحل بتركها عامدا او ناسيا يرتفع به حكم الكتاب بالكلية حيث لا يبقى تحت العام من الكتاب فرد وقال الشافعي يحل متروك التسمية عامدا تمسكا بالخبر المذكور قلنا هذا الخبر عارض الكتاب ولم يمكن التوفيق بينهما فيترك الخبر ويعمل بعموم الكتاب فان قيل لا يرتفع حكم الكتاب وح بالكلية حيث يكون المراد من افراد العام مذبوحات الكفار كما قال الشافعي حيث جعل ملة السلام الذابح قائما مقام الذكر قيل لا يمكن حمل افراده على مذبوحات الكفار لانهم لو ذكروا اسم الله على المذبوحات

لا يحل

لا يحل ايضا لان الشرع اقام ملة كفرهم مقام عدم الذكر فلم يكن لقولهم لم يذكر اسم الله فائدة وفيه نظر لانه اذا اريد به ذبائح الكفار كان قوله لم يذكر اسم الله واردا على موافقة حال الكفار فانهم لم يذكروا اسم الله عليه في حالة الذبائح وليس ببعيد وكانه قال ولا تأكلوا مما ذبحه الكفار فلا يقتضي حلية ذبائحهم على تقدير ذكرهم اسم الله تعالى فالاولى ان يقال العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة فيرتفع حكم الكتاب او يقال ليس المراد بارتفاع حكم الكتاب ان لا يبقى تحته فرد بل المراد ان لا يبقى الكتاب على عمومه وشموله فان قيل الكفار اذا ذكروا اسم الله على المذبوحات كانوا ذاكرين حقيقة وغير ذاكرين حكما ومتى امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى المجاز فلم يعتبر ذكرهم قيل قد تقرر ان الشرع يفوت بفوات مقصوده والمقصود من الذكر ثواب الآخرة وهم ليسوا باهل له فكان الذكر لم يوجد منهم اصلا لا يقال لو لم يحمل النص على ذبائح الكفار يبطل الحصر في قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله لانا نقول ان الحصر اضافي لانه ورد ردا لما زعم الكفار ان هذه الاشياء حلال لا حقيقي لانا قد وجدنا اشياء كثيرة غير ما ذكر في الآية حراما كالكلب المذبوح والسباع المذبوحة والطعام المنتن والطين وغير ذلك ولو كان الحصر حقيقيا لما حرمت هذه الاشياء ولقائل ان يقول اذا اجتمع السلف على اقوال لا يصح استخراج قول آخر وههنا اجتمع السلف على ان المراد من الآية اما ذبائح لغير الله كما قال الكلبي او ذبائح المشركين كما قال عطاء او الميتة او المنخنقة كما قال ابن عباس رض فكيف يصح استخراج قول آخر وهو ذبائح المسلمين فاجيب بانهم لم يبينوا المراد من الآية بل بينوا سبب النزول والآية بظاهرها يتناول متروك التسمية عمدا وغيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان قيل الناسي مخصوص من عموم هذا النص فجاز تخصيص العامد بالخبر قيل ان عدم الذكر مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والكامل عدم الذكر حقيقة وحكما وفي الناسي وان وجد منه عدم الذكر حقيقة الا انه لم يوجد حكما لقيام الملة في حقه مقام الذكر فلا يكون داخلا تحت قوله لم يذكر فلم يكن مخصوصا ولا يمكن ان يقام ملة العامد مقام الذكر لانه معرض عن الذكر فلا يعد ذاكرا مع وجود الاعراض ولما قلنا ان عذر الناسي دون عذر العامد لان نسيانه منسوب الى صاحب الشرع فلا يمكن له الاحتراز عنه وقد قال النبي عليه وعلى آله الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فلا يلزم من اقامة ملة الناسي مقام الذكر اقامة ملة العامد مقامه ولقائل ان يقول ان حرف النفي اذا دخل على فعل كان النفي حقيقة وذلك الفعل فيكون المعنى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه حقيقة والناسي وان كان ذاكرا حكما لقيام

الملة مقام الذكر لكنه ليس بذاكر حقيقة ولان الذكر في اللغة هو الذكر باللسان والناسي ليس بذاكر باللسان حقيقة
فيكون مخصوصا من النص اذ الحد التخصيص هو عدم ارادة بعض افراد العام مع تناوله اياه اللهم الا ان
يجاب بان المراد بالذكر هو الذكر الشرعي دون اللغوي فلا يلزم على هذا ان يكون مخصوصا من النص لكونه ذاكرا شرعا كذا في الناصري
والمستوفي ونور المنار ولقائل ان يقول ما معنى الذكر الشرعي حتى يراد ذلك على انه لا اجمال في النص لامكان العمل به
قبل البيان الشرعي فكيف يلحقه البيان الشرعي ولو كان مجملا لحقه البيان الشرعي في حق الناسي لزم ان يلحق الحق
البيان بخبر الواحد في حق العامد ايض فتامل تعرف وقيل في الجواب من اصل السؤال ان الناسي ليس بمخصوص لانه ذاكر
حكما لان الشرع اقام ملة مقام الذكر بخلاف القياس ضرورة دفع الحرج عنه لان الاحتراز عن وقوع النسيان متعذر وهذا
" كما لا الحل ناسيا اقيم مقام الامساك في الصوم فاذا ثبت ان الناسي ذاكر حكما لا يثبت التخصيص فبقي النص
على عمومه فلا يجوز تخصيص العامد بخبر الواحد لعدم الضرورة هـ ولقائل ان يقول ان الشرع انما اقام ملة مقام الذكر
لانها داعية اليه والداعي الى الشيء يقام مقام المدعو اليه العجز والضرورة ثم لا يقام ملة العامد ايض مقام الذكر
واجيب بان في اقامة الداعي مقام المدعو اليه وان كان لا اشتراط الضرورة الا ان الملة داع عام فانها كما تدعو الى
التسمية في الذبيحة تدعو الى الصوم والصلوة والداعي العام تشترط فيه العجز والضرورة على ما عرف وقيل في الجواب
ان الكتاب لا يتناول الا القسمين العامد والناسي وقد خص عنه الناسي ضرورة دفع الحرج عنه فلو خص عنه
العامد بالخبر لم يبق تحت الكتاب فرد فيرتفع حكم الكتاب بالخبر بالكلية ولقائل ان يقول هذا اعتراف بكون الناسي
مخصوصا من عموم هذا النص ثم لا يجوز تخصيص العامد بالخبر واجيب بان التخصيص بالضرورة لا يقدح في القطع
لعدم صحة التعليل به وعدم احتمال اخراج فرد آخر فصار هذا العام في حكم عام غير مخصوص البعض في كونه قطعيا
فلا يجوز تخصيصه بدليل ظني فان قيل لم لا يكون قوله لم يذكر من الذكر بضم الذال وهو الذكر بالقلب فلا يعارضه الخبر لان
العامد ذاكر بالقلب قيل لا يمكن ذلك لان الشرع يوجب حل متروك التسمية عامدا وحرمته ناسيا وهذا كما ترى خلاف
مقتضى الشرع والعقل على ان الاشتقاق من الذكر بكسر الذال متعارف فعند الاطلاق ينصرف اليه فان قيل كلمة من
للتبعيض عند الفقهاء فيكون المعنى ولا تاكلوا بعض ما لم يذكر اسم الله عليه وذلك البعض يحتمل ان يكون ما اهل بغير الله
فلا يوجب النص حرمة متروك التسمية عامدا قيل ان بناء النهي على المشتق يدل على علية الماخذ فيكون المعنى ولا تاكلوا

مما لم يذكر

مما لم يذكر اسم الله عليه لانه لم يذكر اسم الله عليه واذا ثبت هذا كان هنا قرينة ظاهرة على انها للبيان دون التبعيض فان قيل
النص بعمومه يتناول لكل ماكول مذبوحا كان او غيره من الاطعمة وقد خص منه غير المذبوحات فجاز تخصيص العامد بالخبر وايض
النص مجمل في حق الحالة لانه لا يدرى ان المراد في حالة الذبح او حالة الطبخ او حالة الاكل والاحتجاج بالمجمل لا يصح قلنا اجمع السلف
ان المراد من الآية حالة الذبح لا سائر الاحوال فلا يكون مجملا وقيل كلمة ما عبارة عن المذبوحات بدلالة السوق او بدلالة
ان مذكور التسمية او متروكها يقع على المذكى في المتفاهم فيكون معنى النص ولا تاكلوا من المذبوحات التي لم يذكر اسم الله عليها
فاذا ورد النص ابتداء في المذبوحات لا يكون فيه تخصيص اذ التخصيص انما يكون بعد التناول ولان التخصيص قصر العام
على بعض افراده بدليل مستقل مقارن له واخراج بعض الافراد بدلالة السياق او غيرها ليس باخراجها بنص مستقل
ولان التخصيص لا يكون الا بدليل لاحق والسوق سابق فلا يكون تخصيصا او يقال ان تخصيص غير المذبوحات
من الماكولات بضرورة دفع الحرج والتخصيص بالضرورة في حكم غير التخصيص في كونه غير قادح في القطعية على ما مر فان قيل
لا نسلم لزوم الحرج اذ الانسان يا كل الطعام كل يوم مرتين ولا يصعب عليه ذكر التسمية في جميع اليوم مرتين ولهذا يذكرها
الناس عند الطعام ولا يلزمهم الحرج قيل ظاهر النص يقتضي وجوب ذكرها عند كل لقمة وفي ذلك حرج بين فيكون
ذلك خارجا من النص بالحرج فلا يعتبر التخصيص فان قيل ذكر الله تعالى مجمل لان الذكر قد يكون بالقلب كما مر في قوله تعالى
اقم الصلوة لذكري وقد يكون باللسان كما في قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى قيل انا شرطنا الامرين جميعا للحل لا احدهما
حتى يثبت الحل باليقين اذ لو شرطنا احدهما دون الآخر ربما يكون الآخر مرادا فلا يثبت الحل بالشك فتركنا العمل بالتعيين ١٢
بالخبر لعدم امكان الجمع بينهما والحل في صورة الناسي باجماع الصحابة رض وكذلك قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
اي وحرمت عليكم امهاتكم اللاتي ارضعنكم يقتضي بيان او تعليل لقوله وكذلك قوله تعالى اي ومثل السابق هذا النص
" في انه او لانه يقتضي بعمومه حرمة نكاح المرضعة سواء ارضعت ارضاعا قليلا او كثيرا في مدة الرضاع كما ان النص
السابق يقتضي بعمومه حرمة متروك التسمية عامدا فان قيل ارضعت فعل وهو لا يقبل العموم فكيف يصح قوله بعمومه قيل
المراد بالعموم الاطلاق اي يقتضي باطلاقه حرمة نكاح المرضعة وانما سمي المطلق عاما بناء على زعم الخصم فان المطلق عنده
عام فيكون هذا الزاما على زعمه حيث ترك العام من الكتاب بخبر الواحد وقيل الموصول مع الصلة في حكم الكلمة الواحدة
فيكون قوله واللاتي ارضعنكم في حكم المرضعات وهو عام لا يقال على هذا يقتضي النص حرمة جميع المرضعات لا حرمة ارضاع

فليل وكثير كما هو المدعى فانه بمعنى المطلق لا بمعنى العام لانا نقول هذا وهم لانه لما ثبت بالنص حرمت جميع المرضعات ثبت حرمة من
ارضعت ارضاعا قليلا او كثيرا ضرورة لدخولها تحت عموم المرضعات وقيل المراد بالعموم اعم من ان يكون عموم الصلاحية او عموم
الانتظام فيتناول المطلق والعام الاصطلاحي وفيه نظر لان المص لو ذكر المطلق بعده قسيما للعام وهذا انما يستقيم اذا اريد
بالعام ههنا العام الاصطلاحي فلان ذكر المطلق بعده يابى ارادة ما هو المشترك بين العام والمطلق ههنا فاعرف

وقد جاء في الخبر عن النبي عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان المصة
فعل الرضيع والاملاجة فعل المرضعة وقال الشافعي لا يثبت الحرمة الا بخمس رضعات متشبعات يكتفي كل واحد منها
في خمس اوقات الحاجة تمسكا بهذا الخبر لان النبي عليه السلام نفى التحريم عن اربع رضعات لعطفها لان المصة داخل في المصتان
والاملاجة في الاملاجتان لان المنفي المعطوف المعاد بحرف النفي يقتضي تمام الثاني بالاول قلنا هذا الخبر عارض الكتاب
لان الكتاب اثبت الحرمة بالارضاع مطلقا فعمت في القليل والكثير فاشتراط العدد فيه زيادة على الكتاب
بخبر الواحد ولم يمكن التوفيق بينهما ههنا اي في باب الرضاع فيترك الخبر ويعمل بالكتاب فان قيل قد خص من عموم النص
المرضعة بعد مدة الرضاع فجاز ان يعارضه خبر الواحد قيل انها خارجة باشارة قوله امهاتكم لان المرضعة انما تصير
اما لثبوت الجزئية والبعضية والتي ارضعت بعد المدة لا تصير اما لانتفاء الجزئية والبعضية لان الجزئية
انما تثبت بنشو العظم وانبات اللحم وذا انما يكون في المدة اذ الكبير لا يتربى بالارضاع بعد المدة وانما يتربى
في المدة لانها وقت يشبع الولد باللبن ولا يحتاج الى طعام آخر فينبت لحمه بذلك اللبن فيقوى ويعظم عظمه
فيصير كجزء من المرضعة كسائر اولادها فالمرضعات لا تصير امهات الا بالرضاع في المدة فلم يتناولها النص فلم يكن
تخصيصا اذ التخصيص انما يكون بعد التناول او يقال انها خارجة بدلالة هذا النص لان من سمع هذا النص يفهم
باول السماع ان علة حرمة المرضعات الجزئية والبعضية وهما لا يتحقق الا بارضاع في المدة على ما بينا ولقايل
ان يقول عبارة النص توجب حرمتها بعد المدة ايضا ودلالة توجب حلها ومتى تعارضت العبارة والدلالة
ترجحت العبارة على الدلالة واجيب بان هذا اذا تعارضت العبارة والدلالة عبارة اخرى اما اذا تعارضت
العبارة ودلالة تلك العبارة ترجحت الدلالة على العبارة لان الدلالة ثابتة بمعنى النص والعبرة للمعنى دون اللفظ
الا ترى ان حرمة تافيف الابوين بمعنى الاذى ولو ان قوما يعدون التافيف كرامة لا يحرم عليهم تافيف الابوين
لانتفاء

لانتفاء معنى الاذى مع ان عبارة النص يحرم التافيف على العموم والاطلاق فكذا حرمة الرضاع بمعنى
الجزئية فلا يثبت فيما وراء مدة الرضاع لانتفاء معنى الجزئية وهذا معنى ما قالوا ان العلة المنطوقة او المفهومة
لغة يدور معها الحكم وجودا وعدما ثم لما فرغ من بيان حكم العام الذي لم يخص منه البعض شرع في بيان حكم العام الذي
قد خص عنه بعض الافراد فقال واما العام الذي خص عنه البعض التخصيص لغة تمييز بعض الجملة بحكم واصطلاحا قصر
العام على بعض افراده بدليل مستقل مقارن لم واحترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والغاية وبقوله مقارن
عن الناسخ اي واما العام الذي خص عنه بعض افراده فحكمه اي حكم هذا العام انه اي ان الشان او ان العام يجب العمل به
اي وجوب العمل به في الباقي اي في الفرد الباقي تحت العام بعد التخصيص او اللام بدل من المضاف اليه اي في باقي الافراد
مع الاحتمال اي مع احتمال التخصيص في باقي الافراد سواء كان المخصص معلوما او مجهولا وقيل يسقط الاحتجاج به
مطلقا وقيل اذا كان مجهولا يسقط الاحتجاج به واذا كان معلوما يجب العمل به في الباقي بلا احتمال وقيل فيه اذا كان
مجهولا لا يبقى العام قطعيا واذا كان معلوما صار ظنيا والاصح ما ذكر في المتن فان قيل العام المخصوص اذا كان
يوجب الحكم مع الاحتمال كيف يثبت فرضية الوضوء والصلوة والزكوة بالعمومات التي خص عنها الصبي والمجنون
قيل العام المخصوص يوجب الحكم فيما وراء المخصوص مع الاحتمال اما في نفس الحكم فيوجبه على سبيل القطع لانه لا احتمال فيه
اصلا لانه لا يمكن رفع نفس الحكم الا بالنسخ واحتمال النسخ لا يسلب القطع كذا في مجمع الحواشي او يقال التخصيص
انما يرفع القطع اذا كان بالكلام اما اذا كان بالعقل نحو ان الله خالق كل شيء فان الله تعالى مخصوص عنه بالعقل يبقى قطعيا
لانه في حكم الاستثناء لكنه متكلف حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه كذا في تنقيح الاصول فاذا قام اي وجد
وحصل الدليل على تخصيص الباقي اي فرد من باقي الافراد يجوز تخصيصه اي تخصيص ذلك الفرد بخبر الواحد او القياس ولقايل
ان يقول هذا الكلام لا يكاد يصح ظاهرا بل حق الكلام ان يقول فيجوز تخصيص الباقي بخبر الواحد او القياس الى ان يبقى
الثلث اللهم الا ان يقال ان خبر الواحد او القياس على تخصيص من باب وضع المظهر موضع المضمر والمعنى فاذا قام الدليل
الظني من خبر الواحد او القياس على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه به الى ان يبقى الثلث اي ثلث افراد وبعد ذلك
اي بعد التخصيص الى الثلث لا يجوز التخصيص الا بما يجوز به النسخ لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة فلو بقي
تحت العام واحد او اثنان لا يبقى العام حقيقة بل يصير نسخا وابطالا ونسخ العام الكتاب بخبر الواحد والقياس

لا يجوز ولقائل ان يقول قد جاء تخصيص الجمع الى الواحد كقوله تعالى فنادته الملائكة حيث اريد بالملائكة
جبرائيل واجيب بان ارادة الواحد او الاثنين من الجمع من باب المجاز لا من باب التخصيص ولقائل ان يقول كيف يصح
قوله وبعد ذلك لا يجوز وقد جوزوا تخصيص المعرف بلام الجنس والنكرة الواقعة بعد النفي ونحوهما الى ان يبقى الواحد
واجيب بان كلام الشيخ محمول في العام الذي هو جمع صيغة ومعنى كالمسلمين والمشركين او معنى فقط كالقوم والرهط قال
الشارح وذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الفاظ العموم الى الواحد الى هنا لفظه وفيه نظر لانه خلاف مختار
فخر الاسلام ومن تابعه وهم الرتبة العليا في اصول الفقه فكيف اطلق لفظ الجمهور عليهم جوز التخصيص الى الواحد في
جميع الفاظ العموم وانما جاز ذلك اي تخصيص العام بخبر الواحد او القياس بعد تخصيصه بدليل قطعي وقيل ذلك
اشارة الى وجوب العمل في الباقي مع الاحتمال وفيه نظر لان لفظ جاز يأباه اللهم الا ان يكون جاز بمعنى ثبت اي
وانما ثبت وجوب العمل في الباقي مع الاحتمال لان الدليل المخصص الاول الذي اخرج البعض اي البعض الافراد
من الجملة اي جملة افراد العام لو اخرج بعضا مجهولا كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مخصص
مجهول قبل البيان بالاشياء الستة وبيان كونه مجهولا ان الربوا في اللغة الفضل ونفس الفضل غير مراد بالاجماع
لان البيع ما شرع الا للاسترباح فالمراد من الربوا هو الشرعي وكان مجهولا ثبت الاحتمال اي احتمال التخصيص في كل فرد
معين من افراد العام كما ثبت الاحتمال في كل فرد من افراد البيع قبل البيان فجاز بيان الاحتمال اي جاز او تعليل
لثبوت الاحتمال اي لانه جاز ان يكون ذلك الفرد المعين باقيا تحت حكم العام وجاز ان يكون ذلك الفرد المعين
داخلا تحت دليل الخصوص فاستوى الطرفان اي طرف الدخول تحت حكم العام وطرف الدخول تحت دليل الخصوص
في حق الفرد المعين فاذا قام الدليل الشرعي وان كان ظنيا كحديث الحنطة في صورة الربوا بيانه ان الربوا
لما كان مجهولا فسره الشارع في اشياء الستة لقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الى آخر الحديث
فقبل بيان الشارع لو ثبت الاحتمال في كل فرد من افراد البيع لاحتمال ان يكون داخلا تحت حكم العام وان
يكون داخلا تحت دليل الخصوص فيستوي الطرفان في حق المعين فاذا قام حديث الحنطة يدل على انه اي على ان ذلك الفرد
المعين من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص كلمة ما عبارة عن افراد اي من جملة افراد دخلت تحت دليل الخصوص
يترجح جانب تخصيصه اي تخصيص ذلك الفرد المعين ولقائل ان يقول النص العام يوجب الحكم في كل فرد معين
قطعا

قطعا ويقينا وبعد لحوق المخصص المجهول وقع الشك في الخروج في حق كل فرد معين ودخوله كان يقينا واليقين لا يزول
بالشك وان كان الدليل المخصص الاول اخرج بعضا معلوما من الجملة اي جملة افراد العام كقول النبي عليه السلام اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة جاز ان يكون ذلك البعض المخرج معلولا بعلة موجودة في هذا الفرد المعين لانه كلام
مستقل والاصل في النصوص التعليل فهذا احتمال ناشئ عن الدليل الظاهر وتلك العلة احتملت ان توجد في بعض
الافراد الباقية فثبت الاحتمال في كل فرد معين فاذا قام الدليل الشرعي وان كان ظنيا كالقياس في صورة حرمة القتال
مع الصبي والمرأة والشيوخ ونحوها بعلة عدم الحراب على وجود تلك العلة التي يكون في الافراد المخصوصة في غير هذا الفرد
المعين ترجح جهة تخصيصه فثبت ان العام المخصوص دخل فيه الاحتمال على التقديرين فيعمل به اي بالعام المخصوص
على التقديرين مع وجود الاحتمال في الباقي اي احتمال التخصيص ومع وجود الاحتمال لا يثبت القطع فجاز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس ولقائل ان يقول المخصوص المعلوم اذا علل بعلة ملائمة مؤثرة ظهر تاثيرها في الكتاب والسنة
واخرج عن العام افرادا تحققت هذه العلة فيها وتفحص بقدر الوسع والامكان ينبغي ان يكون العام موجبا
للحكم قطعا لان احتمال خروج افراد آخر باحتمال استخراج مجتهد آخر علة اخرى ملائمة مؤثرة دالة على خروج فرد
آخر غير ناشئ عن الدليل وهو غيب عنا وهو تكلف وركوب العقوب فلا يقدح في القطع نظيره ما ذكرناه من قوله عليه السلام
اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة حيث تفحص المجتهد ووجده معلولا بعلة عدم المحاربة واخرج الذين لا حراب
منهم كالشيوخ والنسوان والصبيان والذمي ونحوهم فاحتمال خروج افراد اخر من الذين يحاربون غير ناشئ عن الدليل
غيب عنا والظاهر هو عدم خروج فرد آخر فينبغي ان يكون العام المخصوص بالمخصص المعلوم قطعيا فافهم

فصل

في المطلق والمقيد لما فرغ من العام الخاص والعام المتفق عليهما شرع في المختلف فيهما فان المطلق خاص عندنا عام عند
الشافعي ولهذا قدمهما على المشترك والمؤول وانما جمعهما في فصل واحد لكون القيد عارضا على الاطلاق ولتحقق
التقابل بينهما ثم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات والمقيد هو المتعرض للذات مع الصفة ذهب
اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله الى ان المطلق من كتاب الله اذا امكن العمل باطلاقه بان لم يدل على
ترك اطلاقه دليل كما يستحق في بحث ترك الحقيقة ان شاء الله تعالى فالزيادة عليه اي على المطلق من كتاب الله اي
تقييد اطلاقه بخبر الواحد او القياس لا يجوز لان الاطلاق وصف مقصود في كلامهم والزيادة عليه يكون نسخا ورفعا

بوصف الاطلاق فلا يجوز نسخ الكتاب اصلا او وصفه بخبر الواحد او القياس لان الكتاب قطعي وخبر الواحد والقياس ظني خلافا

للشافعي فانه يجوز الزيادة عليه بخبر الواحد والقياس ويجعله بيانا للمطلق من الكتاب لان المطلق يحتمل التقييد بالبيان

وقلنا ان البيان يقتضي سابقة الاجمال ولا اجمال في المطلق لامكان العمل به وفيه نظر لان التقييد ليس بيان تغيير

عنده بل بيان تقرير لان المطلق عنده عام والعام عنده ظاهر التعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذي ثبت خصوصه

فكان تقييد المطلق وتخصيص العام عنده بيانا لما يحتمله المطلق والعام فكان تقريرا لا تغييرا او بيان التغيير

لا يقتضي سابقة الاجمال على وجه لا يمكن العمل بالنص قبل البيان وانما سمي التقييد زيادة لان التقييد زيادة

وصف على المطلق الا ترى انهم قيد رقبة كفارة الظهار بالايمان اذ وصف الايمان في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة

وانما كان هذا نسخا او رفعا لان موجب قوله فتحرير رقبة اجزاء الرقبة المؤمنة والكافرة واذا قيدتها بالايمان

فقد نسخت اجزاء الكافرة وانما قيد بخبر الواحد والقياس لان الزيادة على المطلق من الكتاب بالكتاب وبالخبر

المتواتر والمشهور يجوز ولقائل ان يقول ان وصف اطلاق الكتاب قطعي فكيف يجوز نسخه بالخبر المشهور

الذي هو ظني واجيب بان الزيادة بيان من وجه نسخ من وجه على ما قالوا فلو كانت بيانا محضا لجازت بالاحاد

لان بيان القطعي بالظني جائز ولو كانت نسخا محضا لما جازت الا بالمتواتر ولما كانت بيانا من وجه جوزناه

بالمشهور الذي هو متواتر من وجه من الاحاد من وجه توفيرا على الشبهين حظهما وفيه نظر فليتامل ويمكن ان يقال

الوصف تابع وجوده وعدمه بالنسبة الى الذات سواء فاذا بقي ذات الحكم لا ضير في نسخ وصفه بما هو متواتر من

وجه مثاله اي مثال المطلق من كتاب الله لفظ الغسل في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فالمامور به الجار والمجرور مفعول

ما لم يسم فاعله والضمير المجرور عائد الى اللام الموصولة اي فالذي امر به هو الغسل وهو اسالة الماء على الاعضاء على

الاطلاق اي سواء كان مع النية او بدونها او مع الترتيب او بدونه وكذا سائر السنن والامر يدل على

اجزاء المامور به فيدل على ان مطلق الغسل مجزئ فلو شرطنا شيئا من النية والترتيب ونحوهما لا يكون مطلق الغسل

مجزيا فلا يزاد عليه اي على الغسل شرط النية اي اشتراطها هو النية او اشتراط النية والترتيب والموالاة والتسمية

بالخبر كما زاد الشافعي النية بقوله عم لا وضوء لمن لم ينو وبقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وكذا الترتيب

على ما ذكر في كتاب الله تعالى بقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وحرف

ثم

ثم للترتيب وكما زاد مالك الموالاة بمواظبة النبي عليه السلام ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز وكما زاد اصحاب

الظواهر التسمية بقوله لا وضوء لمن لم يسم لانه نسخ اطلاق الكتاب باخبار الاحاد ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به

بذلك الوجه حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية والترتيب والموالاة والتسمية سنة بحكم

الخبر ليكون عملا بهما بقدر الامكان بان يحمل النفي في قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم ينو وفي قوله عليه السلام لا وضوء

لمن لم يسم على نفي الفضيلة وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات على انما ثواب الاعمال بالنيات ولا كلام في ذلك

اذ لا شك ان لا يثاب المرء بالوضوء من غير نية وانما الكلام في ان الوضوء الحاصل بدون النية هل يصير مفتاحا للصلوة

ام لا فعندنا يصير مفتاحا لها لان الامر بالوضوء على تقدير الحدث وقد زال ذلك باصابة الماء الذي هو مطهر

بطبعه لانه خلق طهورا قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فحصل الطهارة بمجرد استعمال آلة التطهير فيصير

مفتاحا للصلوة نوى او لم ينو ويحمل مواظبته عليه السلام على الفضيلة فان المواظبة لا يدل على الركنية فانه عليه السلام

كان واظب على المضمضة والاستنشاق كما كان واظب على تقديم غسل الوجه مع انهما ليسا بركنين بالاتفاق

فيكون عملا بالدلائل بقدر الامكان فان قيل ينبغي ان يحمل النفي ههنا على نفي الكمال كخبر الفاتحة فيكون النية

والترتيب والتسمية واجبة عملا بالدلائل بقدر الامكان لان الاصل ان يحمل النفي على الجواز فلما تعذر ذلك

بمخالفة الكتاب وجب ان يحمل على ما هو اقرب منه وهو نفي الكمال عملا بموجب الاخبار بقدر الامكان

قيل في حمل هذه الاخبار على نفي الكمال مانع لانها وردت في شروط الوضوء وهو تبع للصلوة وخبر الواحد الفاتحة

ورد في شرائط الصلوة فلو اوجبنا النية واخواتها كالفاتحة لزم المساواة بين تبع الاصل وتبع الفرع مع

ثبوت التفاوت بين اصليهما وهو خلاف موضوع الشرع فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء والوجوب في مكمل الصلوة

اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد ان يكون ادون حالا من غلام الامير لكون

الوزير ادنى مرتبة من الامير ولقائل ان يقول هذا منقوض بالايات الواردة في الوضوء والصلوة حيث استوت في

افادة الفرضية لبعض الصلوة والوضوء ومستحباتهما حيث لزم التسوية بينهما واجيب عن الاول بمنع الاستواء لان

رتبته ... منحطة عن رتبة فرضية الصلوة حيث سقطت بسقوط فرضية الصلوة ووجبت بوجوبها ولقائل

ان يقول ... الا ترى حيث تسقط فرضية الصلوة عمن سقطت عنه فرضية الوضوء كمقطوع اليدين

ومن الثاني بان هذا القدر من التسوية ضروري ثبت بضرورة العمل باصل الدليل لكن عليك ان تحقق ان اظهار التفاوت
بينهما امر لازم اولا فانه ان كان لازما فلا بد له من دليل شرعي والظاهر انه لم يقم على ذلك دليل وان لم يكن لازما فلا حاجة
الي القول به مع اقتضاء ظاهر الدليل عدمه وقيل انما حمل خبر الفاتحة على الوجوب وهذه الاخبار على السنة لان
الوجوب انما ثبت بمواظبة النبي عليه السلام على الفعل من غير تركه وقد ثبت المواظبة في الفاتحة ولم يثبت في النية واخواتها
ولقائل ان يقول النية من صفات القلب فكيف يعلم انتفاء المواظبة عليها اللهم الا ان يقال قول النبي عليه السلام
بانتفاء النية في بعض الاحوال وقيل انما حمل على ذلك لان هذه الاخبار لم تبلغ بمراتب يثبت بها الوجوب
بخلاف خبر الفاتحة وذلك لان خبر الفاتحة اشهر من خبر النية واخواتها حتى جعله الامام البزدوي من المشاهير
وقيل انما حمل على ذلك لانه لم يثبت في الوضوء واجب اجماعا وقيل انما حمل على ذلك لان الوضوء ليس بعبادة مقصودة
بل شرط للصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية له فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا
لعينه بمعنى انه ياثم تاركه بل واجب لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية واخواتها فمعنى
وجوبها ان لا تصح الصلوة الا بها فيلزم من وجوبها عدم جواز الصلوة التي هي الاصل فيلزم نسخ الكتاب باخبار الاحاد
بخلاف الصلوة فانها عبادة مقصودة فيمكن ان يكون لبعض اجزائها واجبا لعينه بمعنى انه ياثم تاركه وفيها
المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا حيث لا يلزم من وجوبه عدم اجزاء اصل الصلوة كذا في التوضيح وحاصل الفرق ان
قراءة الفاتحة في الصلوة حسن في نفسها فيصح ان يجب بنفسها من غير ان يتوقف اصل الصلوة عليها والنية واخواتها
في الوضوء حسنة لاجل الصلوة فلا تجب الا بتوقف الصلوة عليها فاذا وجب توقفها عليها يكون شرطا لها فيكون فرضا
فيلزم نسخ الكتاب باخبار الاحاد وهذا سر ان ابا حنيفة لم يجعل في الصلوة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء ولله
دره ما ادق نظره في احكام هذه الشريعة الغراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء وهنا جواب
اخر مذكور في الكشف طرحته لمخافة التطويل فان قيل التيمم في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا خاص وقد اشترط
فيه النية بالراي وهو ان التراب غير مطهر الا في حالة ارادة الصلوة فلا بد من ارادة الصلوة ليكون طهورا
وتقييد الخاص كما لا يجوز بخبر الواحد لا يجوز بالراي قيل انما شرطنا النية في التيمم باشارة النص لا بالراي
لانه ينبئ عن القصد والقصد هو النية بالاجماع كذا في الهداية وشرح الجمعية [illegible] فقد [illegible] انه ان [illegible] الي

٦٥

المعنى الشرعي وهو مسح التراب في الوجه واليدين وهو الظاهر كما في قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم تفسير له كانه قيل
فتيمموا صعيدا طيبا اي فامسحوا الصعيد الطيب بوجوهكم وايديكم فلا يكون في النص اشارة الي النية وان اريد
به المعنى اللغوي وهو القصد فالقصد للصلوة غير مفهوم من النص فيكون اشارة الي النية بل المفهوم القصد
للصعيد الطيب لمسح الوجه واليدين فيشير الي عدم حصول التيمم فيما اذا اصابه غبار فحصل به مسح الوجه واليدين
لعدم القصد للصعيد الطيب والي جواز الصلوة فيما اذا تيمم للدخول في المسجد او للنوم او للتلاوة لحصول القصد للصعيد
الطيب وليس بجائز لعدم القصد الي الصلوة فان قيل النية في الوضوء مستفادة من الكتاب لان قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم جزاء للشرط فكان تقديره فاغسلوا وجوهكم لاجل الصلوة ولا نعني بالنية سوى ان يكون الوضوء لاجل
الصلوة والوضوء للتبرد والتعليم ليس لاجل الصلوة فلا يكون اشتراط النية زيادة على النص بخبر الواحد الاترى
ان قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة اشترط النية عند التحرير ولم يكن زيادة على النص
قيل نعم كذلك لكن نية جزاء الشرط فيما اذا كان الجزاء جزاء للشرط المذكور ولم يكن شرطا لمشروط آخر كما في
اية القتل اما اذا كان الجزاء جزاء للشرط المذكور وشرطا لمشروط آخر كما في اية الوضوء و السعي الي الجمعة
لا يشترط النية في ان يكون هذا الشرط الاخر للمشروط لما ان الشرط يراعي وجوده لا وجوده قصدا كذا في الكافي شرح
البزدوي او يقال ان مقتضى النص ايجاب وضوء يقع وسيلة الي الصلوة او ايجاب وضوء علته وجوب ارادة
الصلوة لا ايجاب وضوء مقرون بالنية كذا في المستوفي او يقال لما علق وجوب الغسل بارادة الصلوة دل
ان الوجوب لا يكون بدون الارادة فاما ان يكون الارادة حالة المباشرة لافعال الوضوء فلا دلالة في النص
عليها فتامل او يقال ان المعنى الذي ذكرت هو معنى السببية لانه حاصل من كلمتي الشرط والجزاء ولا ينبئ ذلك
عن النية لانها قصد مخصوص هو ما يكون لاجل الصلوة فبقي الغسل مطلقا او يقال هذا الزام على زعم الخصم فانه
شرط النية بمجرد النص فلو تمسك بالنص لالزمنا بالزام آخر او يقال انك لو اعتبرت ذلك يلزم ابطال
المنطوق وهو قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فانه يقتضي ان يكون الماء طهورا على الاطلاق واشتراط النية
يقتضي ان لا يكون مطهرا بدون النية وفيه ابطال هذا المعنى وهو اقوى من المحذوف كذا ذكر الشارح وفيه نظر لانه على
هذا يقول الخصم [illegible] السماء ماء طهورا الا قوله فاغسلوا وجوهكم الاية والمدعي انه مخالف لهذا

دون ذلك واجيب بان الجزو ان لم يكن مخالفا لعبارته لكنه مخالف لدلالته فان كل من سمع الامر بالغسل عند
ارادة القيام الي الصلوة يفهم باول السماع ان المقصود به تحصيل الطهارة ليقع القيام بين يدي الله تعالى ببدن
طاهر قال الله تعالى ولكن يريد ليطهركم والطهارة تحصل بمجرد استعمال الماء الذي هو مطهر بطبعه مطلقا سواء كان
نوا او لم ينو لانه خلق طهورا كما نطق به النص فلا يجوز تقييدها بالنية بخبر الواحد ولقائل ان يقول ان خبر
النية اذا كان مخالفا لدلالة هذا النص ودلالة هذا النص ليست من باب المطلق من الكتاب فلا يكون مثالا لما هو
المدعي واجيب بانا سلمنا ذلك لكن الدلالة معنى يفهم من المطلق لغة والمخالف لمعنى لفظ يكون مخالفا لذلك
اللفظ باعتبار افادة هذا اللفظ ذلك المعنى فيكون المخالف لدلالة هذا المطلق مخالفا لعبارته فان قيل اية الوضوء
مقيدة بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين حيث جعل الاخلاص وهو النية حالا من العابدين
والاحوال شروط فيكون النية شرطا في كل عبادة والوضوء عبادة فيكون النية فيه شرطا بالكتاب قيل هذه
الاية توجب ان لا يقع المامور به عبادة الا بالنية ولا كلام في ذلك وانما الكلام في ان الوضوء الحاصل بدون
النية هل يصير وسيلة الي الصلوة ام لا فعندنا يصير وسيلة لها لكن ان المقصود من الوضوء الطهارة ليعبد
الله ببدن طاهر قال الله تعالى ولكن يريد ليطهركم والطهارة حاصلة بمجرد استعمال آلة التطهير اذ الماء خلق طهورا
كما نطق به النص فيكون وسيلة الي الصلوة نوى او لم ينو ولقائل ان يقول انا سلمنا ان الطهارة تحصل
باستعمال آلة التطهير في الغسل اما في المسح فلا فينبغي ان يحتاج المسح الي النية كالتيمم واجيب بان الماء مطهر بنفسه
الا اذا قل بان لم يكن سيالا فانه ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لانه تطهير في ازالة عينها وفيما نحن
فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية وهي دون العين فاستغنى عن النية لافادة التطهير فصار البلل كالسائل الذي
يقدر على الازالة في افادة التطهير كذا في الاسرار فالحاصل ان المسح تطهير حكمي والحدث نجاسة حكمية فكان ازالة
النجاسة الحكمية بالتطهير الحكمي امرا معقولا فلا يحتاج الي النية وقيل انما لم يشترط النية في المسح لانه ملحق بالغسل
لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الي سائر البدن الا ان الحكم
انتقل من الغسل الي المسح لنوع حرج يلحق المكلف بغسله في كل وضوء شرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا ولما
قام مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية فان قيل النص يفيد اشتراط الترتيب لان الغسل في الوجه متعلق
شفقها

بالشرط بلا واسطة وغسل الايدي متعلق بواسطة والمسح بواسطتين فيثبت كل واحد منها كما علق وهذا
كما قال ابو حنيفة رحمه الله في قول الرجل لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت
الدار يقع الاولي وتبين بها وتلغوا الثانية والثالثة لما ذكرنا ان الاولي متعلق بالشرط بلا واسطة
والثانية بواسطة والثالثة بواسطتين فيثبت كذلك قيل الترتيب في آية الوضوء حصل في الايجاب
فيثبت الايجاب مرتبا واما الوجوب فلا ترتيب فيه كما اذا قال لآخر اذا جاء غد فاشتر لي جارية وفاكهة
وخبزا فجاء الغد كان للوكيل ان يشتري الخبز قبل شراء الجارية وفي مسئلة تعليق الطلاق ليست الترتيب
في الايجاب بل في الايقاع والترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع كذا قيل ولقائل ان يقول ان الوجوب
اثر الايجاب كما ان الوقوع اثر الايقاع فلم لا يكون الترتيب في الايجاب يستلزم الترتيب في الوجوب كما ان الترتيب
في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع وما الفرق في ان الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع وان الترتيب
في الايجاب لا يستلزم الترتيب في الوجوب ويمكن ان يجاب بان الاصل في كلتا الصورتين هو الترتيب لما ان
الاثر على وفق المؤثر لكن ترك هذا الاصل في صورة الايجاب بالعرف لما ان المقصود في صورة الايجاب حصول
الفعل كيف ما كان والمثال المذكور شاهد على هذا وبقي الترتيب في الايقاع على الاصل فالفرق بينهما بالعرف والله
اعلم بالصواب فان قيل النص باشارته يوجب اشتراط الولاء لان الفاء في قوله فاغسلوا يوجب وصل مجموع افعال
الوضوء بارادة الصلوة فلو اشتغل بامر آخر في اثناء الوضوء لم يقع المجموع متصلة بل يقع بعضها منفصلة
قيل عرف بدلالة هذا النص ان المقصود بالامر بالغسل تحصيل الطهارة ليعبد الله ببدن طاهر والطهارة
تحصل باستعمال المطهر مطلقا سواء والي او لم يوال ولا يقال ان اشتراط الولاء ثابت بنظم النص والثابت
بالنظم عبارة او اشارة راجح على الثابت بدلالته لانا قد بينا قبل هذا ان العبارة والاشارة راجحتان على دلالة
عبارة واشارة نص آخر لا على دلالة ذلك النص لان دلالة ذلك النص راجحة على عبارته واشارته لان الثابت
بالدلالة ثابت بالمعنى والفحوى دون النظم او نقول في الجواب عن اصل السؤال بانه الزام على زعم الخصم فانه يشترط
الولاء بالخبر دون النص ولو تمسك بالنص لالزمناه بالزام آخر وكذلك قلنا في قوله تعالى ايا ومثل ما قلنا في لفظ
الغسل في الآية السابقة قلنا في لفظ الجلد في قوله تعالى ومثل ما قلنا في المطلق في الآية السابقة قلنا في المطلق

لان حكم المحصنة والمحصن

في قوله تعالى الزانية والزاني اي المرءة التي زنت والرجل الذي زنى واللام فيهما للعهد اي غير المحصنة والمحصن ثابت
بقوله عليه السلام الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا اي عذابا من الله او بقول الراوي زنى ماعز فرجم او بالاجماع
وانما قدم الزانية على الزاني لان الزنا ينبعث من الشهوة وهي في النساء اوفر وقدم السارق على السارقة لان السرقة من
الجرءة وهي في الرجال اكثر ولان اي الزنا والسرقة سبقت العقوبة الزاني والزانية والسارق والسارقة والمرءة
في الزنى هي المادة التي نشأت منها تلك الجناية لانها لو لم تطمع الرجل ولم تمكنه لم يطمع ولم يتمكن فلما كانت اصلا
في ذلك قدم ذكرها بخلاف السرقة فان الاصل فيه الرجل فقدم على المرءة فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الخطاب
للائمة لان اقامة الحد من الدين وهي على الكل الا انه لم يمكنهم الاجتماع فينوب الامام منابهم ان الكتاب معقول
قلنا جعل جلد المائة حد الزنا لان الجلد عقوبة زاجرة فكان حدا لان الحد هو عقوبة تجب جزاء الجناية فاذا
كان الجلد حدا وهو مطلق يقتضي ان يكون الجلد سواء كان مع التغريب او بدونه مجزيا في كونه زاجرا شرعا
فلا يزاد عليه اي على الجلد التغريب وهو النفي من بيته الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مدة السفر اي فلا
يزاد عليه تغريب عام حدا تتميما اي من حيث الحد بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حد
زنا البكر بالبكر على حذف المضاف والمضاف اليه كقوله تعالى فقبضت قبضة من اثر الرسول اي من اثر حافر
فرس الرسول يعني لا يزاد على الجلد التغريب بخبر الواحد كما زاد الشافعي لانه لو زيد ذلك لا يكون الجلد الخالي عن
التغريب حدا لان الزاجر حينئذ هو المجموع فلا يكون بعضه زاجرا والجلد هو الزاجر فاذا لم يكن الجلد حدا وحده كان
ناسخا لاطلاق الكتاب ولا يجوز نسخ اطلاق الكتاب بخبر الواحد وانما زيد الرجم على الجلد في حق المحصن
بالقرءة المشهورة وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والمراد والله تعالى اعلم المحصن
والمحصنة فان قيل القرءة المشهورة كتاب او سنة لا يستقيم الاول لعدم التواتر وكذا الثاني لانهما لم ينسب
الى النبي عليه السلام ولم يرو بحيثية السنية فاذا لم يكن كتابا ولا سنة كيف يجب العمل بها وكيف يزاد بها
على المطلق من الكتاب وادلة الشرع منحصرة على اربعة اقسام قيل ان راويها ما قرءها الا سماعا من رسول
الله صلى الله عليه وسلم فلما لم يثبت كونها قرانا لعدم التواتر بقي كونها خبرا مشهورا فيجب العمل بها ويزاد بها على المطلق
من الكتاب فان قيل النص عام لان قوله الزانية والزاني معرف باللام وذلك يقتضي العموم فكان الخبر المشهور

مخصصا

والله اعلم

مخصصا وانه لا يجوز قيل خبر الرجم متاخر عن النص والشرط في المخصص ان يكون مقارنا كذا في بعض شروح البزدوي
فان قيل فيلزم ان يكون حديث الرجم ناسخا لبعض افراد العام لا مقيدا وانه نسخ من كل وجه قيل النص مطلق من
حيث انه غير متعرض لصفة الاحصان وعام من حيث انه شامل لجميع افراد الزناة فلو نظرنا الى جهة الاطلاق كان
حديث الرجم مقيدا ولو نظرنا الى جهة العموم كان ناسخا ولا شك ان النسخ في مخالفة النص فوق التقييد فكان
التزام التقييد اولى من النسخ كذا في شروح البزدوي والاوجه ههنا ان يمنع عموم النص في المحصن وغيره لان العام انما
يعم نفس الافراد لا اوصافها والاحصان وغيره من صفات الزاني فلا يكون النص عاما فيها بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير
به حكم الكتاب فيكون الجلد حدا مشروعا بحكم الكتاب والتغريب مشروعا سياسة اي مفوضا الى ما يراه الامام من
المصلحة ولهذا لا يختص بالزنا بل يجوز في كل جناية يراه الامام فيها وانتصاب قوله سياسة على التمييز اي مشروعا
من حيث السياسة لا من حيث الحد بحكم الخبر عملا بهما بقدر الامكان فان قيل لم يحمل الخبر على الوجوب حتى يكون
التغريب واجبا بحكم الخبر قيل الواجب لم يشرع الا فيما يكون ثبوته مقصودا وهنا العقوبة والحدود وليست
كذلك لانها شرعت زواجر فلا يحمل عليه وقيل الاحتياط في العبادات بالاثبات وفي الحدود بالاسقاط فحمل
على الوجوب في الاولى دون الثانية فان قيل اذا حمل التغريب على السياسة كيف يصح اطلاق الحديث في الحد
على التغريب قيل اطلاق ذلك على سبيل التغليب على انه يمكن تقدير الكلام في الحديث عقوبة زنا البكر بالبكر
فان قيل الكتاب ساكت عن التغريب غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات والحديث اثبت ما كان الكتاب ساكتا
عنه فينبغي ان تجب العمل به لانه لم يعارض الكتاب ولم يخالفه قيل ان قوله فاجلدوا مطلق يقتضي باطلاقه ان يكون
الجلد سواء كان مع التغريب او بدونه مجزيا في كونه حدا فلو جعل التغريب حدا معه لا يكون مطلق الجلد مجزيا
فكان الحديث معارضا لمطلق الكتاب وهذا السؤال والجواب يتاتيان في جميع النصوص المطلقة وكذلك اي مثل
لفظ الجلد في الاية المذكورة لفظ الطواف في قوله تعالى او مثل المطلق في الاية المذكورة المطلق في قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق اي القديم من عتيق القديم سماه قديما لانه اول بيت وضع للناس او عتيق عن ايدي الجبابرة
الاترى كيف فعل الرب باصحاب الفيل او من عتق الطير اذا قوي ووصف البيت بالقوة لانه شديد البناء او لانه
منع عن التخريب ويجوز ان يكون من باب الاسناد المجازي اي عتيق زائره من النار والمراد بالطواف في الاية طواف

الحد

الزيارة دون طواف القدوم وطواف الصدر مطلق اي هو مطلق والجملة بيان او تعليل لقوله وكذلك قوله تعالى انه او لانه
مطلق في مسمى الطواف بالبيت اذ الطواف هو الدوران حول البيت سواء كان مع الوضوء او بدونه فيقتضي ان يكون الاتي
بمطلق الطواف آتيا بالمامور به فلا يزاد عليه الرعاء مطلق الطواف شرط الوضوء بالخبر وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة لانه يقتضي ان لا يجوز الطواف بدون الطهارة كالصلوة لا يجوز بدونها وهو خلاف مطلق الكتاب وقال الشافعي لو
الوضوء شرط في الطواف بهذا الخبر قلنا هو مخالف لمطلق الكتاب فلا يشترط ذلك بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب
بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم الكتاب والوضوء واجبا بحكم الخبر عملا بهما بقدر الامكان فان قيل مطلق الطواف
ليس بمراد بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود فثبت انه مجمل لمعنى زائد عليه ثبت شرعا
كالربوا فيجوز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له قيل انه ليس بمجمل في نفسه لكنه فرق المبالغة وابتداء الفعل يحمل لان الامر
صدر بصيغة التطواف وبناء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد او من حيث الاسراع في
المشي فالحق خبر الواحد في العدد والابتداء بيانا له لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لان الطواف
مع الطهارة لا يحصل به المبالغة في نفس الطواف بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد وفيه نظر لان الابتداء
بالحجر الاسود ايضا شرط زائد اذ لا يحصل به المبالغة في ذات الطواف اذ الابتداء به مساو للابتداء بغيره وهذا امر
واضح لا يحتاج الى البيان وقيل ان التقدير بسبعة اشواط ثبت بالاحاديث المتواترة زيادة على النص كذا في الكشف
والابتداء من غير الحجر الاسود مختلف فيه ذهب بعض اصحابنا الى انه معتد به لكنه مكروه ولذا ان منع فان قيل لم لا يكون
الطهارة في الطواف فرضا على حدة كسائر مناسك الحج فيكون خبر الطهارة بيانا لمجمل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت لا لقوله
وليطوفوا فلا يكون زيادة على مطلق الكتاب بل يكون فرضا عمليا ابتداء ثابتا بخبر الواحد قيل الوضوء ليس بعبادة
مقصودة لذاته لانه في نفسه اراقة الماء ولا يعقل فيه معنى العبادة بل هو آلة في المرء للعبادة فلا يكون فرضا على حدة فان قيل
الامر بالطواف يقتضي انتفاء صفة الكراهية على ما مر قبل وهي لا تنتفي الا بالطهارة فكانت كانها من مقتضيات
الكتاب قيل ان مطلق امر الطواف يقتضي انتفاء الكراهية في نفس الطواف المامور به وكراهته طواف المحدث
والجنب بوصف في الطائف لا بمعنى في الطواف الذي هو تعظيم بيت الله كذا في المستوفى ولقائل ان يقول السوال
كلي بنا لا في تعديل الاركان وقرءة الفاتحة ايضا والجواب جزئي لا يتاتى في غير الطواف لان الركوع هو المعدل بالتعديل

ففي تركه نقصان في نفس الركوع المامور به وكراهته لذاته لا لمعنى في المصلي وكذا الكلام في الفاتحة واذا ثبت انه
واجب فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء بالدم اذا رجع من غير اعادة كما يجبر نقصان الصلوة بالسجدة ولقائل ان
يقول اشتراط الطهارة في الطواف مستفاد من دلالة النص لان قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يفهم منه ان علته
الطواف تعظيم البيت وفي الطواف حالة الحدث والجنابة اهانة البيت والجواب بانا لا نسلم ذلك ولئن سلمنا قلنا انه
الزام على زعم الخصم حيث تمسك لاشتراط الطهارة بخبر الواحد ان تمسك بالدلالة اجبناه بجواب آخر ولقائل ان
يقول الواجب انما ثبت باعتبار الشبهة في ثبوت دليله او في دلالته فينبغي ان يكون حكمه عند الترك هو تتمة
عدم الجواب لا النقصان الذي يجبر بشيء من سجدة السهو او الشاة وجوابه يعرف في كتب الفقه وكذلك قوله تعالى اي
ومثل لفظ الطواف في النص المسطور لفظ الركوع في قوله تعالى او مثل المطلق في النص المسطور المطلق في قوله تعالى
واركعوا مع الراكعين مطلق اي هو مطلق والجملة مبينة او معللة لقوله وكذلك قوله تعالى انه او لانه مطلق
في مسمى الركوع اذ الركوع هو الميلان عن الاستواء سواء كان مع التعديل او بدونه فيدل على ان مطلق الركوع
مجزئ فلو شرط التعديل لا يكون مطلق الركوع مجزيا فلا يزاد عليه اي على الركوع شرط التعديل وهو الطمانينة في الركوع
بحكم الخبر وهو قوله عليه السلام للاعرابي حين خفف الركوع والسجود قم فصل فانك لم تصل وفي رواية ارجع مقام قم كما
زاد ابو يوسف والشافعي لو ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب
والتعديل واجبا بحكم الخبر ويحمل النفي في قوله عليه السلام لم تصل على الكمال دون الجواز عملا بهما بقدر الامكان بخلاف خبر النية
واخواتها فان في حملها على الوجوب مانعا كما ذكرنا فان قيل اذا كان التعديل واجبا فلم لا تجب سجدة السهو بتركه ساهيا
قيل لانه واجب لغيره وسجدة السهو انما تجب بترك الواجب لعينه ولقائل ان يقول في حمل الخبر على نفي الكمال ههنا
ايضا مانع وهو ان الامر لا يتناول ما هو مكروه شرعا لما بينا من قبل فيقتضي مطلق الامر بالركوع انتفاء صفة
الكراهة وهي لا تنتفي الا بالتعديل فكان كانه من مقتضيات الكتاب وقد مر هذا البحث مرتين فان قيل لم لا يكون
التعديل فرضا عمليا ابتدائيا بخبر الواحد كفرضية القعدة الاخيرة قيل ان خبر القعدة الاخيرة من المشاهير فيثبت
بها الفرض العملي بخلاف خبر التعديل فانه من الاحاد وبمثله لا يثبت فرض العملي على ان خبر القعدة وقع بيانا لمجمل آية الصلوة
وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة والمجمل من الكتاب اذا التحق به خبر الواحد ولم يعارضه دليل قطعي يثبت به الفرض العملي بخلاف

جز التعديل فانه لا يصلح ان يكون بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة لان قوله تعالى واركعوا مع الراكعين وقع بيانا له
وهذا البيان قطعي يقتضي ان يكون مطلق الركوع مجزيا وخبر التعديل يقتضي عدم اجزائه بدون التعديل فلو لحق هذا
الخبر بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة لزم تقييد البيان المطلق القطعي وهو واركعوا مع الراكعين بخبر الواحد وهو
وتقييد الكتاب المطلق نسخ وانه لا يجوز بخبر الواحد فالحاصل انه لو لحق التعديل بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة
لوقع التعارض بين البيان القطعي والظني فان البيان القطعي يقتضي ان يكون مطلق الركوع مجزيا والبيان
الظني يقتضي عدم اجزائه فلا يجوز ان يلحق الخبر بيانا للاية الصلوة بخلاف خبر القعدة فانه اذا جعل بيانا لقوله تعالى
واقيموا الصلوة لم يقع التعارض بين البيان القطعي والظني فيكون فرضا عمليا ولقائل ان يقول ان هذه الاية
ماولة حيث اول بعضهم بصلوا مع المصلين لا منفردين والماول ظني والظني يجوز تقييده بخبر الواحد فينبغي ان
يجوز تقييدها بخبر الواحد واجيب بان الامر لو تحمل بالحقيقة لا بالتاويل فلا يرد عليه هذا وفيه نظر فليتامل فان قيل
ظاهر قوله تعالى واركعوا مع الراكعين يقتضي ان يكون الجماعة فرضا لان كلمة مع للمصاحبة فيقتضي ان يكون الركوع
مصاحبا للراكعين وذا لا يتحقق الا بالجماعة قيل الجماعة قدرة بالغير فالتكليف بها تكليف بما ليس
في الوسع وهو منتف بالنص فيكون قيد المصاحبة محمولا على بيان للاستحباب ولقائل ان يقول هذا يشكل
بالجمعة فان الجماعة فيها شرط مع انها قدرة بالغير واجيب بان الجمعة مشروطة بالسعي والخطبة وغيرهما وكل
ذلك ليس بقدرة بالغير وبعد اجتماع هذه الشرائط يتحقق القدرة على الجماعة ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان يكون
في ساير الصلوات فرضا بشرط حضور الناس في المساجد ونحوها حيث يتحقق القدرة ح على الجماعة واجيب بان الناس
ليسوا بمامورين بالحضور في المساجد في غير الجمعة بخلاف الجمعة فان الناس مامورون بالحضور في المساجد لقوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله فاذا تحقق حضورهم فيها تحققت القدرة على الجماعة لا محالة والله اعلم بالصواب وعلى هذا اي
على ما ذكرنا ان المطلق يجري على اطلاقه قلنا يجوز التوضي بماء الزعفران وماء الصابون وماء الاشنان ونحو ماء خالطه
شيء طاهر فغير احد اوصافه وهي الطعم واللون والريح لان شرط المصير تعليل على ان هذه المسئلة متفرعة على ان المطلق
يجري على اطلاقه اي لان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فانه مطلق عن قيد بقاء
الماء بصفة المنزل من السماء وهذا اي ماء الزعفران ونحو ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه قد بقي ماء مطلقا لان

الماء

الماء المطلق ما يسبق الى الافهام عند اطلاق لفظ الماء وهذه المياه كذلك فاذا قيل هات الماء فجاء المخاطب
بماء الزعفران لا يخطأ لغة بخلاف ماء الورد وماء المرق وماء الباقلي فانه اذا جاء بهما يخطأ لغة فيجوز التوضي بماء
الزعفران واخواته ولا يجوز بماء الورد واخواته فان قيد الاضافة دليل على ان ماء الزعفران وامثاله ماء مطلق
وفيه جواب عما قال الشافعي ان ماء الزعفران وامثاله مقيد حيث يقال ماء الزعفران وماء الاشنان كما يقال ماء
الورد وماء المرق وماء الباقلي فلا يكون داخلا تحت قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فلهذا اشترط ان يكون الماء باقيا على صفة
المنزل من السماء فيكون ماء مطلقا فاجاب بان قيد الاضافة ما زال عنه الى ماء الزعفران وامثاله اسم الماء وفي
بعض النسخ اسم المائية بل قرره كلمة بل ههنا للتدريج او للتاكيد والتحقيق لا للاعراض عما قبله لان هذا وما قبله واحد
من حيث المعنى اي بل قرر اسم الماء كما كان لانه المفهوم عند الاطلاق بخلاف ماء الورد وامثاله فيدخل ماء الزعفران
وامثاله تحت حكم مطلق الماء فصار اضافته الى الزعفران كاضافته الى البحار والبير والعين في قولهم ماء البحار وماء
البير وماء العين فهذه المياه لا يخرج عن مطلق الماء بهذه الاضافة فكذا هذا فيجوز التوضي به وذلك لان الاضافة
في ماء الزعفران وامثاله للتعريف كالاضافة في ماء البحار وامثاله لا للتقييد وفي ماء الورد وامثاله للتقييد فكان
اي فلما ثبت ان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء كان شرط بقاية الماء على صفة المنزل من السماء
بالقياس على ما اذا خالطه شيء طاهر واخرجه عن طبع الماء كما قال الشافعي قيدا ههنا حذف مضاف اي اثبات قيد
لهذا المطلق اي مطلق الكتاب وهو ماء في قوله فان لم تجدوا ماء بالقياس وهو لا يجوز ولقائل ان يقول شرط ذلك
باشارة قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وتقييد اطلاق الكتاب بالخبر المشهور جائز فالتقييد باشارة الكتاب
اولى وبه يخرج من التخريج الرابع بما ذكرنا ان المطلق يجري على اطلاقه وان قيد الاضافة ما زال عنه اسم الماء عندنا خلافا له
وان جواز التوضي عندنا بكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه وعدم جوازه عنده يخرج حكم ماء الزعفران والصابون
والاشنان وامثاله مما لا يخرج عن طبعه فيجوز التوضي بها عندنا لانها بقيت ماء مطلقا وعنده لا يجوز لانها
لم يبق بصفة المنزل من السماء ولقائل ان يقول هذا تكرار لا طائل تحته اذ قد علم حكم هذه المياه من قوله
وعلى هذا قلنا يجوز التوضي بماء الزعفران وبكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه ويمكن ان يقال ان الضمير
في قوله عائد الى شرط بقاية بصفة المنزل من السماء فيكون هذا تفريعا على قول الشافعي رح خاصة على ان ذكره يحتمل

التوضي
ان يكون للتاكيد والتوضيح وخرج من الخروج عن هذه القضية الماء النجس جواب ما يقال ان الماء في النص لو كان مطلقا لجاز التوضي
بالماء النجس لانه ماء مطلق لان قيد الاضافة اذا لم يكن مزيلا للاسم المائية فقيد الصفة اولى ولم يجز التوضي به بالاجماع فاجاب
بان الماء النجس خرج عن هذه القضية اي عن هذا الحكم وهو كونه آلة للتطهير بقوله تعالى اي باشارة قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم
بالوضوء لانه يفهم من هذا النص ان المقصود بالتوضي تحصيل الطهارة لا مجرد استعمال الماء والماء النجس لا يفيد الطهارة فلم يكن
داخلا تحت قوله ماء فكان النص مطلقا في الماء الطاهر ولقائل ان يقول ان قوله تعالى فان لم تجدوا ماء متروك الظاهر من
حيث الاطلاق في ماء خالطه شيء طاهر فغير وصفيه او اوصافه كما تغير بكثرة الاوراق حيث لا يصح التوضي به مع اطلاق
اسم الماء عليه الا ترى انه لم يجد ولم اسم على حدة ولم يتقيد باضافة فاذا ترك اطلاقه كان مجملا وايضا له ان يقول لا نم ان
النص مطلق بل عام لكونه نكرة في سياق النفي وقد خص عنه الماء النجس بقوله ولكن يريد ليطهركم لكونه نصا مستقلا مقارنا
فجاز ان يعارضه القياس غاية ما في الباب القياس مع الفارق فان ماء الزعفران وامثاله مطلق وماء الورد وامثاله
مقيد او ما كان لا يصح النص نظرا لما ادعاه كذا ذكره الشارح وبهذه الاشارة اي باشارة هذا النص وهو قوله تعالى ليطهركم
علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء وان المراد من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية وانتم محدثون او نائمون
يعني لا يجب الوضوء على المتوضي الذي ادى صلوة ولم يلحقه حدث حتى جاء وقت صلوة اخرى وقال اصحاب الظواهر يجب عليه
الوضوء لظاهر النص قال المص وهو مقيد باشارة قوله ليطهركم فان تحصيل الطهارة بدون وجود النجاسة وفي بعض النسخ
ومع بدون وجود الحدث محال لانه من تحصيل الحاصل فلا يلزم وجوب الطهارة عن الحدث حتى يحصل الطهارة عن النجاسة الحكمية
فان قيل هذا اشكل بتجديد الوضوء حيث يحصل به الطهارة بدون وجود النجاسة اذ لو لم يحصل الطهارة لما كان في تجديد الوضوء
فائدة وفيه تحصيل الحاصل قيل تجديد الوضوء ليس لتحصيل الطهارة بل لزيادة الفضيلة لقوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور
على نور او نقول انه من باب الطهارة عن دنس اللحم والاثم وهو بمنزلة النجاسة يؤيده ما ذكره في شرح السنة والمستحب
ان يتوضأ لكل صلوة والثاني في الطهارة لانه ربما جرى على لسانه كذب او غيبة او شيء مما يأثم به فينبغي
ان يجدد الوضوء لرفع ذلك الحدث كما يتوضأ لرفع الحدث الظاهر فان كان لا يمكن الوضوء فانه يتيمم وينوي بتيممه رفع
الحدث فان قيل اشارة النص ما ثبت بنظم النص وشرطية الحدث لم يثبت بنظم هذا النص بل باقتضائه لانه ثبت
ضرورة تحصيل الطهارة بدليل قول المص لان تحصيل الطهارة بدون وجود النجاسة محال قيل شرطية الحدث من لوازم التطهير
والتطهير

والتطهير منطوق وكثيرا ما يلحق ما هو من لوازم الاشارة وهكذا بمراتب بالاشارة لان الشيء اذا ثبت ثبت مع لوازمه
وتوابعه وكذا ما هو من لوازم الدلالة والاقتضاء بالدلالة والاقتضاء او يقال المراد بالاشارة اللغوية دون
الاصطلاحية فيتناول الاقتضاء فان قيل هذا النص وهو قوله تعالى ليطهركم وارد في التيمم فكيف يدل على ان المراد به
الماء الطاهر وعلى ان الخطاب بالوضوء للمحدثين قيل التيمم خلف عن الوضوء والوارد في الخلف وارد في الاصل لان الخلف
لا يخالف الاصل بسببه وانما يفارق بحاله على ان النص الوارد في اشتراط الطهارة في التيمم يوجب اشتراطها في الوضوء
بدلالته لان الطهارة لما كانت مقصودة في الفرع كانت مقصودة في الاصل بالطريق الاولى فان قيل الحدث لو كان
شرطا لوجوب الطهارة لجاز اجتماعهما لان الشرط مع المشروط يجتمع فكيف يكون الحدث شرطا قيل الشرط على نوعين شرط
ملايم للمشروط كالوضوء للصلوة وشرط مضاد للمشروط كالجنابة للغسل فالاول يجتمع مع المشروط واما الثاني فلا نسلم
انه يجتمع وشرطية الحدث لوجوب الوضوء من قبيل الثاني كذا قيل والحق ان يقال ان الحدث شرط لوجوب الوضوء لا لوجوده
ولا شك ان الحدث ووجوب الوضوء يجتمعان فلا يتوجه الاشكال اصلا وزعم اصحاب الظواهر ان الحدث سبب لوجوب
الوضوء لا شرط وسيأتي تقريره لك في آخر الكتاب في فصل اسباب الشرائع ان شاء الله تعالى قال ابو حنيفة ومحمد رحمه
هذا تعليل على ان المطلق من كتاب الله يجري على اطلاقه او استيناف ببيان ان هذا الاصل مذهب اصحابنا لو استشهادا
بمسائلهم هذا اولى مما قيل انه معطوف على قلنا السابق بحذف حرف العطف وانما خص ابا حنيفة ومحمد بالذكر مع انه
قول الكل من علمائنا لانه رئيسهم في وضع المسائل وهم اتباعه المظاهر وهو الذي شبه المنكوحة بامرأة محرمة عليه
على التابيد بان قال لامرأته انت علي كظهر امي او اختي او نحوهما فاذا قال ذلك فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ولا
مسها ولا تقبيلها حتى يكفر ظهاره لقوله تعالى والذين يظاهرون منكم من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن
لم يستطع فاطعام ستين مسكينا الاية فالنص مقيد بعدم المسيس اي الجماع في حق الاعتاق والصوم حيث
قال من قبل ان يتماسا ومطلق في حق الاطعام حيث لم يقل من قبل ان يتماسا فاذا جامع امرأته في خلال الصوم
بان صام عن كفارته شهرا مثلا ثم جامع التي ظاهر منها يستانف الصوم عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الكتاب مقيد في حق
الصوم بخلاف ما اذا جامع امرأته في خلال الاطعام اي في اثنائه بان اطعم عن كفارته ثلثين مسكينا او عشرين ثم جامع

الى ظاهر منها فانه لا يستانف الاطعام في قول علمائنا لان الكتاب مطلق في حق الاطعام اي غير مقيد بعدم المسيس حيث
لم يقل فيه من قبل ان يتماسا فلا يزاد عليه اي على الاطعام شرط عدم المسيس اي الجماع بالقياس على الصوم كما زاد مالك رح
حيث قال النص في الصوم ورد مقيدا بما قبل المسيس فيقيد النص الوارد في الاطعام ايضا بالقياس على الصوم والجامع
ان كلا منهما نوع من الكفارة ووجب جزاء عقوبة فتشاركا في الغلظة فاذا جامع في خلال الاطعام يبطل ما مضى فيستانف
الصوم اذا تخلله الجماع ولنا ان النص في الاطعام ورد مطلقا فيقتضي اجزاءه مطلقا سواء تخلله الجماع او لا فلو
اشترط عدم المسيس فيه بالقياس على الصوم يلزم تقييد المطلق من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز بل المطلق وهو قوله
تعالى فاطعام ستين مسكينا يجري بصيغة المضارع المجهول من الاجراء على اطلاقه والمقيد وهو قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا يجري على تقييده ولا يحمل احدهما على الآخر كما حمل مالك رح فالحاصل ان المطلق والمقيد اذا وردا في
حكمين لا يحمل المطلق على المقيد والثانية حادثته فان قيل ينبغي ان لا يستانف الصوم ايضا كما قال ابو يوسف رح
والشافعي رح لان التقديم على المسيس شرط في الصوم وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم ما بقي عليه من الصيام
وقع البعض بعد المسيس ولو استانف وقع الكل بعده فكان الاتمام اولى قيل قد ثبت بمقتضى النص
ان الاخلاء عن المسيس شرط الصوم كما ثبت بصريحه ان التقديم عليه شرطه لكن الاخلاء ثبت ضمنا في ضمن شرط
التقديم اذ لو لم يكن خاليا عن المسيس لما كان مقدما وقد شرط التقديم فشرط الخلو لا محالة والثابت بضرورة
النص كالمنصوص فكان الواجب عليه شيئين وعجز عن احدهما وهو التقديم وقدر على الآخر وهو الاخلاء فيجب عليه ما قدر
وذلك بالاستيناف ولو لم يستانف لفات الامران جميعا التقديم والاخلاء فان قيل الخلو عن المسيس ثبت
ضمنا لاشتراط القبلية والقبلية سقط اعتبارها في هذه المسئلة فيسقط ما ضمنها قيل لم يسقط اعتبارها في هذه
المسئلة فان الحكم لا يتبدل بمعصية العبد بل الكفارة بعد ما جامعها مشروطة بشروطها الا انه لم يواخذ بفعل
عجز عن اقامته كما لا تواخذ المرأة بالتتابع ايام الحيض في صوم شهرين متتابعين فيسقط بالعجز عنه دون ما قدر
عليه كالمرأة في اقامة شرط التتابع كذا في بعض الشروح وفيه نظر لان الاخلاء انما ثبت في ضمن القبلية لا يقدر
عليه قط فينبغي ان لا يستانف الصوم وكذلك اي مثل الاطعام الرقبة الواجبة في كفارة الظهار واليمين مطلقة
خبر مبتدأ محذوف والجملة معللة او مبينة وجه الشبه اي لانها مطلقة عن قيد الايمان حيث قال في كفارة الظهار فتحرير
رقبة

رقبة وفي كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ولم يقل
فتحرير رقبة مؤمنة فلا يزاد عليها اي على الرقبة المطلقة شرط الايمان بالقياس على كفارة القتل خطاء كما زاد الشافعي رح
حيث قال الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة فيقيد الرقبة في كفارة
الظهار واليمين ايضا بالقياس على كفارة القتل خطاء والجامع ان الكفارات كلها جنس واحد ولنا انه لو شرط الايمان فيهما
بالقياس لزم تقييد المطلق من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز ولان شرط القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه والفرع
هنا منصوص بالنص المطلق ولان القياس انما يصح لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وبمجرد اسم الكفارة لا تثبت
المماثلة بين واجبات متفاوتة لان القتل اعظم الكبائر بخلاف اليمين والظهار فان قيل لا نسلم ان القتل الذي
تعلقت به الكفارة وهو القتل خطاء اعظم جناية من اليمين بل مثله قيل الكفارة عند الخصم يتعلق بالقتل العمد
وهو اعظم جناية من اليمين الغموس ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطاء واليمين المنعقدة ايضا كذا في
حواشي البزدوي او يقال القتل من حيث انه هدم بنيان الرب اعظم الكبائر وكونه خطاء لا يقتضي عدم رجحانه على
اليمين فالقتل عمدا فوق اليمين الغموس والقتل خطاء فوق اليمين المنعقدة ثم لما فرغ من بيان الاصل المذكور وهو ان
المطلق من الكتاب لا يجوز تقييده بخبر الواحد والقياس شرع في بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال فان قيل ان الكتاب
في مسح الراس وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يوجب اي يثبت مسح مطلق البعض اي بعض الراس لان الباء دخلت
في محل المسح فيوجب مسح بعض المحل لغة يقال مسحت الراس اذا استوعبه ومسحت بالراس اذا مسح بعضه وهو
مطلق يتادى بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض وقيدتموه اي الكتاب المطلق بمقدار الناصية وهو ربع الراس
بالخبر اي بخبر المغيرة رض وهو ما روى المغيرة بن شعبة ان النبي عليه السلام اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على
الناصية وخفيه وهو خبر الواحد والكتاب مطلق هذا نقض آخر على الاصل المذكور اراد بالكتاب قوله تعالى فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجا غيره فان قوله حتى تنكح زوجا غيره مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح اي بنكاح المطلقة
الثلث الزوج الثاني وقيدتموه اي الكتاب المطلق او النكاح المطلق بالدخول حتى قلتم لا تحل المطلقة الثلث
للزوج الاول قبل الدخول للثاني بحديث امرأة رفاعة وهو من الآحاد وهو ما روي ان رفاعة طلق امرأته
ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمان ابن الزبير ثم جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تتهمه بالعنة فقالت ما وجدته الا كهدبة
ثوبي

هذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من
عسيلته ويذوق هو من عسيلتك والعسيلة كناية عن العضو وذوقها كناية عن الجماع فثبت الدخول بهذا الحديث
تلك الجوابين النقض الاول ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسح يعني ان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم ليس بمطلق
فان حكم المطلق ان يكون الاتي باي فرد من المطلق كان آتيا بالمامور به والاتي باي بعض اي باي فرد كان ههنا
اي في مسح الرأس ليس بآت بالمامور به فانه لو مسح على النصف او الثلثين لا يكون الكل اي كل الممسوح فرضا مع كل
منها فرد الرأس بل الزائد على الربع مستحب بالاتفاق فثبت انه ليس بمطلق بل مجمل في حق المقدار وخبر الواحد جاز ان
يلتحق بيانا للمجمل الكتاب وبه فارق المطلق اي بما ذكرنا من حكم المطلق فارق المجمل المطلق فان قيل يحتمل ان
يكون فعله عليه السلام بيانا للسنية بان يكون مقدار الناصية سنة فباي دليل يحمل على انه بيان لمقدار المفروض
قيل لو كان مقدار الناصية سنة لتركه مرة او مرتين بيانا للجواز ولم يرو ذلك فان قيل خبر المغيرة يقتضي بيان
عين الناصية لا مقدارها والمدعى مقدارها قيل البيان انما يحتاج اليه في موضع الاجمال ولا اجمال في محل المسح لانه الرأس
ولكن الاجمال في مقداره لما ان الباء دخل في محل المسح فلا يقتضي استيعاب المحل لما عرف وانما يقتضي بعضه ومطلق
البعض غير مراد بالاجماع فانه لو مسح على النصف او الثلثين لا يقع عن الفرض فصار الكتاب مجملا في حق مقداره فصار
الخبر بيانا له لا للمحل او يقال الخبر يحتمل التعيين وبيان المقدار فلو حملنا على التعيين يكون نسخا ولو حملنا على المقدار
يكون بيانا وخبر الواحد صالح للبيان لا للنسخ فان قيل الكتاب المجمل اذا صار مبينا بخبر الواحد صار ماولا وهو دليل
ظني لان مرتبته مرتبة ماول به ومسح ربع الرأس فرض والفرض لا يثبت بدليل ظني قيل انه فرض عملا لا اعتقادا
حتى لو انكر فرضيته لا يكفر والفرض العملي يثبت بدليل ظني كالقعدة الاخيرة بخلاف نفس المسح وانما الاجمال في مقداره
ولقائل ان يقول المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان من قبل المجمل وقد امكن العمل بهذا النص في حق المقدار لان الباء دخلت
على محل المسح فيوجب بعض المحل واستيعاب الالة على ما عرف والالة ههنا اي اليد واستيعابها متعذر عادة فرضنا الى
استيعاب ما هو الاصل في اليد وهو الاصابع لانها اصل في اليد حقيقة وحكما اما حقيقة فلتعلق قوة البطش بها واما
حكما فلوجوب نصف الدية بقطعها بلا كف كما يجب بقطعها مع الكف والثلث اكثرها وقد وجدنا في احكام الشرع اقامة
الاكثر مقام الكل فيكون المسح مقدرا بثلث اصابع كما قدره بعض اصحابنا وهو اختيار فخر الاسلام فاذا امكن العمل

بهذا الطريق

بهذا الطريق لا يكون مجملا او يقال لقائل ان يقول المجمل ما لا يمكن العمل به بدون البيان وقد امكن ذلك ههنا لان الباء دخلت
في المحل فيفيد بعض المحل واستيعاب الالة والالة ههنا هي اليد واليد في الاغلب مقدار ربع الرأس فيكون المفهوم من النص
مسح ربع الرأس مطلقا فيكون النص مطلقا لا مجملا والمراد بالمطلق مسح مطلق ربع الرأس على ما قررنا لا مسح مطلق الرأس
ولا شك ان اي فرد من افراد ربع الرأس اتى به كان آتيا بالمامور به والجواب ان يقول المطلق صادق على كل فرد فاذا
خرج بعض افراده بالاجماع وبقي البعض يلزم العمل بالباقي فلا يكون مجملا والجواب ان يقول سلمنا انه مطلق لكن لا نسلم ان
حكم المطلق ان يكون الاتي باي فرد كان آتيا بالمامور به على الاطلاق فانه لو تادى المامور به بفرد من افراد المطلق ثم اتى
بفرد آخر لا يكون الثاني مامورا به ولكن المطلق تقع على الثاني كما تقع على الاول وفي مسح الرأس اذا مسح النصف فقد اتى
بافراد المامور به فردا بعد فرد وقد تادى الفرض باول الافراد فلا يبقى ما بعده مامورا به ثم حكم المطلق يجري في كل فرد منه
على غير طريق البدل فاذا مسح اول الابعاض اجزء عن الكل فما زاد عليه لا يكون فرضا وهذا البحث مذكور في الشرح ولقائل
ان يقول تعريف المطلق صادق عليه لان الباء دخلت في محل المسح فيوجب مسح بعض الرأس مطلقا فينبغي ان يكون مطلقا
وان يقع الكل عن الفرض كما هو حكم المطلق واجيب بان يحكم وقوع الكل عن الفرض امر مجمع عليه فيكون النص مجملا واما قيد الدخول
في الجواب عن النقض الثاني عطف على محذوف مفهوم من حيث المعنى والتقدير قلنا اما قيد مقدار الناصية فباعتبار ان
الكتاب مجمل واما قيد الدخول اي دخول الزوج الثاني فقد قال البعض اي بعض اصحابنا ان النكاح في النص محمول على الوطي
دون العقد اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج لانه انما يكون زوجا بعد العقد فلو حمل النكاح على العقد لكان تكرارا وحمل الكلام
على الافادة اولى من حمله على الاعادة ولان الزوج انما يسمى زوجا على الحقيقة بعد العقد واما حال العقد فيسمى زوجا مجازا باعتبار
ما يؤول اليه ولان النكاح بمعنى الوطي حقيقة وبمعنى العقد مجاز ومتى امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى المجاز ولا يرد في الطريقة الثانية
يلزم نسخ اطلاق الكتاب بالسنة المشهورة حيث قيد النكاح بالوطي مع ان الكتاب يقتضي ان يكفي مجرد النكاح غاية وفي هذه
الطريقة اضافة الوطي والنكاح جميعا الى الكتاب وهو اولى لان الكتاب اقوى فاضافة الحكم اليه اولى واما اسناد الوطي اليها فمن
باب المجاز باعتبار التمكن لما اسندنا الزنا الى الزوج هو الوطي الحرام اليها بهذا الاعتبار رد على هذا اي على حمل النكاح في النص
على الوطي بزوال السوال وقال البعض في جواب آخر للنقض الثاني اي قال بعض اصحابنا وهو مذهب الجمهور ان قيد الدخول
ثبت بالخبر المذكور وهو حديث امرأة رفاعة وجعلوه اي الخبر من الاخبار المشاهير لان العلماء تلقته بالقبول وعملت به

الصحابة والتابعون وتقييد المطلق من الكتاب بالخبر المشهور جائز فلا يلزمهم تقييد الكتاب بخبر الواحد بل بالخبر المشهور فان قيل
الخبر لا يصير مشهورا بجعل احد فكيف يستقيم قوله وجعلوه من المشاهير قيل ان خبر المشهور قسمان احدهما ما كان في الاصل من الاحاد
ثم اشتهر في القرن الثاني او الثالث فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهذا القسم مشهور بالاتفاق والثاني
ان خبر الواحد او تلقته الامة بالقبول وهذا القسم مختلف فيه بعضهم جعلوه من الاحاد وبعضهم جعلوه من المشاهير وهذا الخبر من هذا
القسم لان العلماء تلقوه بالقبول بلا نكير فجعلوه من المشاهير وانما اطلق لفظ الجعل عليه لانهم لما اثبتوا الشهرة بالدليل
وهي تلقي الامة بالقبول فكانهم جعلوه من المشاهير او نقول معناه بينوا او اثبتوا بالدليل ان هذا الخبر من المشاهير لان
الجعل يستلزم البيان فذكر الملزوم واراد به اللازم وانما ثبت الدخول بالخبر لان المراد بالنكاح في النص العقد لانه
المتعارف في الشرع والمتكلم هو الشارع فهو حقيقة شرعية ولاضافة النكاح الى المرأة والنكاح المضاف اليها ليس الا العقد
وانما يجوز ارادة الوطي منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطي يتصور منه فاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطي اليها البتة اذ لم
يسمع في كلامهم اضافة الوطي والنكاح الذي هو بمعناه الى المرأة ولو جاز ان تسمى واطية بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب
راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة بخلاف العقد فانه يضاف الى المرأة حقيقة لانها في مباشرة العقد
مثل الرجل واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كما هو اسم للوطي الحرام من الرجل
ولئن سلمنا ان النكاح ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطي الذي هو فعل الزوج ولا يلزم
الوطي من التمكين لا محالة فثبت ان الدخول ثابتة بالخبر ولقائل ان يقول لا نسلم ذلك فان المراد بالتمكين
في الزنا التمكين الحاصل بالوطي لا مطلق التمكين اذ الحد لا يتعلق بمطلق التمكين فكذا ههنا المراد بالتمكين هذا لا
مطلق التمكين فيحصل المقصود من التمكين وايضا له ان يقول ان ارادة العقد بالنكاح يستلزم المجاز في نفس كلمة
النكاح وفي تسمية الرجل زوجا وارادة الوطي لا يستلزم الا المجاز في الاسناد والمجاز في الاسناد اهون منه في
نفس الكلمة فكان ارادة الوطي اولى كذا في المستوفي واجيب بانه مجاز وارد لما بينا ان العقد هو المتعارف في الشرع
والمتكلم هو الشارع فهو حقيقة شرعية يؤيده قول صاحب الكشاف في سورة النور هذه الكلمة اينما وردت في القرآن
لم ترد الا في معنى العقد ولان ارادة الوطي يستلزم المجاز الذي هو لم يسمع في كلامهم على ما ذكروا بخلاف ارادة العقد
فانه يستلزم المجاز الشائع في كلامهم على ان اضافة النكاح الى المرأة قرينة صارفة على ترك حقيقة نفس النكاح وحقيقة
تسمية

تسمية الرجل زوجا ولقائل ان يقول ما ذكرتم انه لم يسمع في كلامهم اضافة الوطي والنكاح الذي بمعناه الى المرأة لا يدل على عدم
جواز هذا الاسناد لان هذا الاسناد مجازي ولا يشترط في المجاز السماع وايضا له ان يقول ان المذكور في كثير من الكتب والمنقول
من جماعة من السلف ان راضية في قوله تعالى فهو في عيشة راضية بمعنى مرضية وان دافق في قوله تعالى من ماء دافق بمعنى مدفوق
مع ان الاسناد المجازي كثير شائع في القرآن فكيف يقال ان ذكر الفاعل وارادة المفعول خلاف اللغة ولقائل ان يقول
لما جعل البعض خبر امرأة رفاعة من المشاهير كذلك جعلوا خبر المغيرة ايضا من المشاهير فلم يذكر المصنف هذا القول ولم
يجعله جوابا ثانيا كما ذكر ذلك القول وجعل جوابا ثانيا الا ان يجاب بان هذا القول لم يثبت عند المصنف **فصل في المشترك**
والمأول انما جعلهما في فصل واحد لكون التأويل عارضا على الاشتراك اذ المراد من المأول ههنا هو الذي من اقسام الصيغة
واللغة وذا لا يكون الا اذا ترجح من المشترك بعض وجوهه بدليل ظني ولمكان المقارنة بينهما ثم قيل المراد بالمشترك
المشترك فيه لان المشترك هو المعنى واللفظ هو المشترك فيه كذا في غاية الشروح وفيه نظر ان لفظ المشترك صار في الاصطلاح
اسما للمشترك فيه فلا حاجة الى حذف الجار والمجرور وقيل لفظ المشترك بين الظرف والمفعول والمصدر الميمي والمراد
ههنا الظرف ومعناه المشترك فيه فلا حاجة الى الحذف وفيه نظر ايضا لانه لو كان ظرفا لما وقع صفة للفظ اذ الظرف
لا يجري على موصوف وقد قيل لفظ مشترك ويمكن ان يراد بالمشترك المصدر الميمي مع حذف المضاف اي ذو الاشتراك
فلا حاجة الى الحذف فان قيل المأول معقول فعل التأويل فكيف عده من اقسام الصيغة واللغة ولهذا لم يعده صاحب
تنقيح الاصول منها قيل الحكم الثابت بالمأول بعد التأويل يضاف الى صيغة المأول لا الى التأويل فيصح عده من اقسام
الصيغة واللغة كذا في اكثر الشروح وفيه نظر لان تأويل المجتهد في المأول منظور لان مراده تبيين بالرأي والاجتهاد
لا بمجرد الصيغة فلا يكون داخلا في التقسيم الذي هو باعتبار نفس النظم والصواب ان يقال ان فعل التأويل في المأول
لاسقاط المزاحم لا لاثبات ما اريد به لان ما اريد به ثابت باعتبار كون النظم موضوعا له فالثابت بالمأول ثابت
بالنظم كما كان قبل التأويل لكن سقط المزاحم بتأويل المجتهد فصح عده من اقسام الصيغة واللغة فاعرف فانه حسن
بديع المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين في الحقيقة والماهية او لمعان مختلفة الحقائق والماهيات والمراد بالمعنى
ههنا مفهوم اللفظ عينا كان او عرضا اي ما وضع لمفهومين مختلفين حقيقة سواء كانا عينين كالجارية للامة و
السفينة او عرضين كالبائن للبين والبيان او احدهما عينا والآخر عرضا كالقرء للحيض والطهر او المفهومات

مبحث المشترك

مختلفة الحقائق سواء كانت اعيانا كالعين فانه وضع لمفهومات مختلفة الحقائق لكل واحد منها عين او عرض كالقرب
فانه وضع لمفهومات مختلفة الحقائق لكل واحد منها عرض ثم وكل ما وضع لمعنيين خرج به العام لانه وضع لمعنى واحد وجد في افراد
نحو مسلمون فانه لمعنى واحد وهو الاسلام يوجد في اشخاص وما قيل العام قد خرج بقوله مختلفة الحقائق فهو لا يتم الا بنوع تسامح
وتمحل فاعرف وقوله مختلفين تاكيد اذ المعنيان لا يصيران معنيين الا باختلاف حقيقتهما ولذا قوله مختلفة الحقائق
ويمكن ان يقال ان في قوله مختلفين احترازا عما وضع لمعنيين لكن ماهيتهما واحد كالعرض فانه وضع للقطع والتقدير
وماهيتهما واحد فلهذا لا يسمى مشتركا وللقائل ان يقول يصدق هذا الحد على المأول لانه موضوع لمعنيين مختلفين والمأول
قسيم المشترك في الاصطلاح ولهذا ذكرا متقابلين واجيب بان معناه ما وضع لمعنيين مختلفين من غير ترجح احدهما
على الآخر بدلالة ذكر الترجيح في المأول فضيته للتقابل بينهما وللقائل ان يقول يدخل في هذا الحد الجسم فانه وضع لمعاني
مختلفة الحقائق وهي الحيوانات والاحجار والاشجار وكذا يدخل الحيوان فانه وضع لمعاني مختلفة الحقائق وهي
الانسان والفرس مع انهما ليسا من المشترك بل من العام وايضا ان يقول يخرج من هذا الحد زيد اذا اشترك فيه انسانان
فانه مشترك ولم يوضع لمعنيين مختلفين حقيقة اذ حقيقة كل واحد منهما واحدة واجيب عنهما بان المراد باختلاف
معنييه ان لا تشملهما حقيقة واحدة كالعين مثلا فانه ليس له حقيقة فيشمل الشمس والينبوع بخلاف الاجسام والحيوانات
فان لها حقيقة تشمل جميع الاجسام المختلفة الماهيات والحيوانات المختلفة الماهيات ويدخل زيد المشترك اذ ليس له
حقيقة تشمل الفردين فاعرف مثاله اي امثال المشترك قولنا جارية فانه يتناول الامة والسفينة وكذا قولنا
المشتري يتناول قابل عقد البيع وكوكب السماء وهذان المثالان من قبيل المشترك بين الاعيان فان قيل الكوكب مختص
بالسماء فلا حاجة الى اضافته اليه قيل انما اضاف اليه ليفيد العهد في السماء اذ المشتري ليس باسم لكل كوكب في كل السماء
بل لكوكب معهود في سماء معهود وهو السماء السادسة وقولنا بائن فانه يحتمل معنى البين والبيان اي الفصل
والظهور هذا امثال المشترك بين المعاني وحكم المشترك انه اي الشأن اذا تعين المعنى الواحد حال كونه مرادا
بدليل من الدلائل سقط اعتبار ارادة غيره ولا يجوز ان يراد كل واحد من معنييه او معانيه عندنا خلافا للشافعي ولو
من تبعه فانهم جوزوا عموم المشترك فان قيل حكم الشيء هو الاثر الثابت بذلك الشيء فيلزم ان يكون المشترك مؤثرا في سقوط
الغير عند ارادة احد المعنيين وليس كذلك قيل هذا من باب اضافة الشيء الى محله كسواد الكحل البيوت والمحل لا يكون مؤثرا

في المظروف

التوقف

في المظروف اي حكم في المشترك لانه اذا تعين الواحد مرادا سقط اعتبار ارادة غيره اما اذا لم يتعين مرادا فحكمه
فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه تمسك من جوز عموم المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان
الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقد اريد بها المعنيان حيث اسندت الى الله وملائكته معا و
بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
الناس فان السجود مشترك بين معنيين مختلفين وضع الجبهة وهو سجود الناس والخشوع مع التذلل وهو سجود
غير العقلاء وقد اريد به المعنيان حيث اسند الى الناس وغير العقلاء معا ولنا ان الامة اجتمعت على انه لا عموم
لقوله تعالى ثلثة قروء بل المراد اما الحيض او الاطهار ولان سبب الكثرة في وقوع الاشتراك وضع القبيلتين فاستحال
عمومه لان كل واحد لم يضعه الا لواحد ولان العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود فاستحال ان يكون المشترك عاما
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وكذا في شرح المنار وفيه نظر اما الاول فلان اجماع الامة على عدم العموم في جزئي
لا يقتضي عدم جواز عموم في سائر الجزئيات واما الثاني فلان وضع كل واحد من القبيلتين لواحد من المعاني لا يقتضي
عدم جواز العموم لان الواضع من كل قبيلة لم يكن عالما بوضع قبيلة اخرى لكن بعد الوضع من علم بان هذا اللفظ موضوع لكذا
ولكذا لم لا يجوز ان يستعمله فيهما على ان هذا الدليل مبني على ان اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه وهو
وهو ليس بمختار بل المختار انها توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك واما الثالث فلان تعريفكم
كيف يرد على غيره فمن يقول بجواز عموم المشترك يقول في تعريف العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود او مختلفة
الحدود فالاولى ان يقال في التعليل ان اللفظ بمنزلة الكسوة والمعنى بمنزلة المكتسي ولا يتصور الكسوة الواحدة
على المكتسيين في زمان واحد فكذا اللفظ الواحد لمعنيين ولانا لم نجد في كلام العرب لفظا اريد به معنيان في حالة
واحدة سواء كانا حقيقيين او مجازيين او مختلفين فلان استعمال المشترك في جميع معانيه خارج عن لغتهم ولانه
لو اريد به المعنيان فلا يخلو اما ان يراد ذلك على سبيل الحقيقة او المجاز لا سبيل الى الاول اذ لم يوضع اللفظ للمجموع
والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الآخر وقد صح ذلك بالاجماع ولا الى الثاني لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز
والجواب عن الآية الاولى ان المراد بالصلوة المعنى المشترك بينهما وهو العناية بحال النبي من اظهار الشرف والعناية من
الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الامة دعاء وصلوة عليه فيكون من باب عموم المجاز لا لعموم المشترك والرأي على هذا

المجاز ان سياق الاية لايجاب اقتداء المومنين بالله وملايكته في الصلوة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه لو قيل
ان الله يرحم النبي والملايكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة وعن الثاني بانه
كان المراد بالسجود الخشوع والانقياد فيعم الجميع فيكون ايضا من باب عموم المجاز كذا قيل وفيه نظر لانه لو كان المراد به ذلك
لما قال وكثير من الناس لان الانقياد يتحقق من جميع الناس ولانه لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع
ولا نحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة مع ان
محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصا وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد
هو حقيقة التسبيح قال الامام الزاهد في تفسيره وسجده از جمادات روا بود كه حقيقت سجده بود چنانكه در خبر آمده است
كه در شب فلان همه چيزها خداى را سجده كنند واين تخصيص سجده درين شب حقيقت سجده بايد كه بود كه عموم اوقات
سجود ساجد اند بحكم خضوع وانقياد ولهذا تائيد للاصل المذكور او استدلال عليه بدلالة الاجماع اي ولاجل ان المعتبر
الواحد من المشترك اذا تعين مرادا سقط اعتبار ارادة غيره اجماع اجمع العلماء من القرن الاول ومن بعدهم
على ان القروء المذكور في كتاب الله محمولة اما على الحيض كما هو مذهبنا او على الطهر كما هو مذهب الشافعي رح ثم قوله على
الحيض على صيغة المفرد بدلالة افراد الطهر وكان حق العبارة ان يقول على الحيض والاطهار بالجمع لكون القروء
في كتاب الله جمعا فلما اجمعوا على حمله على احد المعنيين مع امكان حمله على كلا المعنيين بان يكون العدة بعض ثلث
حيض وثلثة اطهار دل على ان ارادة كلا المعنيين باطل لان الامة اذا اختلفت على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها باطل فهذه الصورة من الاجماع تدل على ان المشترك لا يستعمل المعنيين لانه لو كان مستعملا
لهما معا لما هجر والمعنى الثاني ههنا بعد ان كان مدلول اللفظ مع المعنى الاول كيف والباب اي باب العدة
الاحتياط ولا سبيل الى ترك احدهما هذا هو معنى دلالة الاجماع وقال محمد رح عطف على قوله اجمع اي ولهذا قال
محمد وفي بعض النسخ وقع بغير الواو فيكون تعليلا على عدم جواز عموم المشترك او استينافا لبيان ان هذا الاصل
مذهب اصحابنا استشهادا بمسائلهم وانما خص محمد رح مع انه قول ابي حنيفة ايضا لانه روي عنه وفي بعض ولهذا
قال محمد اذا اوصى لموالي بني فلان ولبني فلان موال من اعلى وهم الذين اعتقوا بني فلان وموال من اسفل
وهم الذين اعتقهم بنو فلان ولفظ الموالي مشترك بينهما فمات الموصي قبل البيان بطلت الوصية في حق

الفريقين

٢٥

المبرة بتمامه

الفريقين لاستحالة الجمع بينهما اي بين الموالي الاعلى وبين الموالي الاسفل لان المشترك لا عموم له وعدم الرجحان
اي رجحان احدهما على الآخر فان مقاصد الناس في هذا الباب متفاوتة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة كالانعام
وشكرا على احسانه قال عليه الصلوة والسلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله ومنهم من يقصد الاسفل تتميما للاحسان
ترحما قال عليه الصلوة والسلام اتى بهبرة فليتمم فلا يمكن الترجيح فان قيل مجازاة الانعام والتشكر عليه واجب
وتتميم الاحسان مندوب اليه فكان صرفه الى اداء الواجب اولى كما ابو يوسف رح قيل هذا الوجوب لم يدخل تحت
حكم القاضي بل الديانة والمروة يقتضي شكر المنعم فلم يعتبر في حق الترجيح كذا في بعض الشروح وفيه نظر لانه وان لم يدخل
تحت قضاء القاضي لكنه يصلح للترجيح على ما ليس فيه وجوب اصلا لان اتيان الواجب عند الله تعالى اقدم واهم
من اتيان المندوب فينبغي ان يعتبر في حق الترجيح واجيب بان عادة الناس على تتميم الاحسان لا على التشكر
عليه فعارض المعروف الوجوب اذ المعروف كالمشروط فلم يمكن الترجيح بالوجوب وفيه نظر لان هذه العادة تخالف
الديانة الصحيحة وكل عادة شانها هذا يكون مردودا وقيل في الجواب المتعارف فيما بين الناس الوصية
بثلث المال للفقراء ابتغاء لمرضاة الله تعالى والغالب في الموالي الاسفل الفقر وفي الموالي الاعلى الغناء فترجح
الاسفل بحكم المعروف اذ المتعارف كالمشروط وقيل لان الشكر لم يتعين في الوصية فلم يحمل كذا في الناصري وفيه نظر
لان الوصية لم يتعين لعدم التشكر بل هي محتملة فلما احتملت وجب ان يحمل على التشكر فالاولى ان يقال ان شكر
المنعم انما يجب على بني فلان لا على الموصي فالاعلى والاسفل عنده سيان فالسوال لا يتوجه على هذه المسئلة اصلا
وانما يتوجه فيما اذا اوصى لمواليه وله موال من اعلى وموال من اسفل كما وقع في بعض الكتب فان قيل هذا الاصل منقوض
في قول الرجل والله لا اكلم موالي فلان فانه يتناول يمينه الاعلى والاسفل قيل المراد لا اكلم من هو منسوب الى فلان
بالولاء بطريق عموم المجاز بدلالة الداعي الى اليمين وهو بغض لحقه من فلان فهو من باب عموم المجاز لا عموم المشترك كذا قيل
ولقايل ان يقول لم لا يراد مثل هذا في مسئلة الوصية ايضا بدلالة الداعي وهو حب لحقه من فلان وقيل ان
وقوع اليمين على الاعلى والاسفل ليس لعموم المجاز بل لاستحالة الجمع وعدم الرجحان كذا في السغناقي ولقايل ان
يقول لم لا يكون الوصية للفريقين ايضا لاستحالة الجمع وعدم الرجحان قال ابو حنيفة وابو يوسف رح وانما خص ابو حنيفة رح
بالذكر مع ان ابا يوسف يوافقه في هذه المسئلة لانه الاصل وابو يوسف تابعه هذا ايضا تعليل على الاصل المذكور ايد بدليل

انهما قالا اذا قال لزوجته انت علي مثل امي لا يكون مظاهرا بدون النية لان اللفظ اي لفظ المثل مشترك بين
الكرامة والحرمة يعني يحتمل ان يكون وجه المماثلة الكرامة اي كما ان الام مكرمة علي انت مكرمة ايضا ويحتمل ان يكون وجه
المماثلة الحرمة اي كما ان الام محرمة علي انت محرمة ايضا فاذا قال اردت الكرامة فهو كما قال لان التكريم بالتشبيه
كثير في كلامهم وان قال اردت الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وهو يشمل التشبيه بالعضو وهو معنى الظهار لكنه ليس
بصريح فيفتقر الى النية وان قال اردت الطلاق فهو طلاق لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوى به الطلاق
وان لم يكن له النية فليس بشيء فان قيل لا نسلم ان لفظ المثل مشترك بل هو خاص لانه وضع لمعنى واحد واختلاف جهة المماثلة
لا يوجب الاشتراك قيل اراد ان لفظ المثل بمنزلة المشترك لا مشترك حكما في استحالة ارادة جهتي المماثلة في مثل النص
وهذا تاييد تام لعدم جواز عموم المشترك لانه لما لم يجز الجمع فيما هو في حكم المشترك ففي المشترك الحقيقي اولى فتامل فلا يترجح جهة
الحرمة الا بالنية فان قيل متى اجتمع دليل الحرمة والحل يترجح جهة الحرمة لقوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام ما اجتمع الحلال
والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال فينبغي ان يكون جهة الحرمة راجحة على جهة الكرامة قيل الخبر محمول فيما اذا وقع التعارض
بين دليل الحل والحرمة ولم يثبت واحد منهما يقينا اذ الاصل الثابت يقينا لا يزول بالشك والحل كان ثابتا باليقين
فلا يزول بالشك وعلى هذا اي وبناء على ان المشترك لا عموم له لا يجب النظير اي المثل من حيث الخلقة والمنظر في جزاء الصيد اي
جزاء قتل الصيد لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم اي من النعم الوحشي واسم النعم يطلق على الوحشي
والاهلي لكن بقتل الاهلي لا يجب الجزاء بالاجماع فبقي الوحشي مرادا الا ان المثل مشترك اي كالمشترك بين المثل صورة وبين
المثل معنى وهو القيمة وقد اريد المثل المعنوي وهو القيمة بهذا النص في قتل ما ليس له نظير مثل الحمام والعصفور ونحوهما بالا
تفاق بيننا وبين محمد في الكل وبيننا وبين الشافعي فيما سوى الحمام فاريد ذلك في قتل سائر الصيود واليه ذهب ابو حنيفة
وابو يوسف حيث قالا اذا قتل المحرم صيدا فجزاؤه ان يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه او في اقرب المواضع اذا كان في برية
فيقوم ذوا عدل ثم هو مخير في الفداء ان شاء ابتاع بها هديا وذبحه ان بلغت هديا وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق
على كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير وان شاء صام على ما ذكر في محله فلا يراد المثل من حيث الصورة اي من حيث
الخلقة والمنظر كما ذهب اليه محمد والشافعي حيث قالا يجب في قتل الصيد النظير فيما له نظير في الخلقة والمنظر لا في القيمة
ففي الظبي والضبع شاة وفي الارنب عناق لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثل ما قتل من النعم ما يشبه المقتول صورة

لان القيمة

لان القيمة لا يكون نعما وما ليس له نظير كالحمام والعصفور واشباه ذلك فعند محمد يجب فيه القيمة واما الشافعي
فيوجب في الحمام شاة ويثبت المشابهة بينهما من حيث ان كل واحد منهما يعب ويهدر ولنا ما ذكر في المتن
لان المثل مشترك بين الصورة اي بين النظير وبين المعنى وهو القيمة وقد اريد المعنى بهذا النص في قتل الحمام والعصفور
ونحوهما بالاتفاق فيسقط اعتبار الصورة اذ لا عموم للمشترك فلهذا اي لعدم العموم لما هو في حكم المشترك اصلا انتصابه على الظرفية
اي في جميع الاوقات الا في موضع الاثبات ولا في موضع النفي وهو قول الاكثر وفيه رد قول من جوز تعميم المشترك في موضع
النفي فقوله من النعم حال من الضمير في قتل اذ المقتول يكون من النعم وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد والشافعي
صفة الجزاء ولقائل ان يقول المثل الصوري وهو النظير حقيقة واما القيمة فانما يكون مثلا مجازا فلا يكون لفظ المثل
مشتركا ولا في حكم المشترك اذ المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين بطريق الحقيقة واجيب بان المثل قد يستعمل للمثل صورة
وقد يستعمل للمثل معنى وقد اشتهر فيه الاستعمال لان الشائع على السواد فكان محتملا لكل واحد منهما فكان كالمشترك ولقائل
ان يقول كيف اريد المثل من حيث المعنى بهذا النص في قتل الحمام والعصفور بالاتفاق والنص لم يتناول الحمام والعصفور
لانهما ليسا من النعم ويمكن ان يجاب عنه بان النص يتناولهما بالدلالة لا بالعبارة لان المعنى المؤثر في وجوب الجزاء
هو الجناية على الاحرام وذلك لا يتفاوت بين قتل الحمام والعصفور وبين قتل النعم والتناول من حيث الدلالة كا
لتناول من حيث العبارة وفيه نظر لانه على هذا لو اريد به المثل من حيث الصورة لا يلزم عموم المشترك لان ذلك انما يلزم
اذا اريد به المثل من حيث الصورة والمعنى كلاهما بالعبارة اما اذا اريد احدهما بالعبارة والآخر بالدلالة لا يلزم ذلك
اللهم الا ان يجاب بان المراد بالنعم والله اعلم الصيد بدلالة قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فيكون التقدير ومن قتل
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من الصيد والصيد يتناول النعم والحمام والعصفور لان الصيد اسم لما يصاد فيكونان داخلين
تحت النص وللخصم ان يعارض فيما ذكر من الدليل ويقول ان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وقد اريد
المثل من حيث الصورة اي من حيث الخلقة والمنظر بهذا النص في قتل النعامة والظبي وحمار الوحش والارنب بالاتفاق
فلا يراد المثل من حيث المعنى اذ لا عموم للمشترك ثم اذا ترجح بعض وجوه المشترك اي بعض معانيه بغالب الراي لو
متعلق بقوله ترجح اي بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يصير المشترك ماولا وانما قيد بغالب الراي لان الخفي والمشكل
والمجمل والمشترك اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا لا ماولا فان قيل لا فائدة بالتقييد بقوله وجوه المشترك

فان الخفي والمشكل والمجمل اذا اوضح البيان فيه بدليل ظني تسمى ماوّلا ايضاً وكذا الظاهر والنص اذا احمل على بعض محتملاته
صار ماوّلا بلا خلاف فثبت ان الترجيح من المشترك ليس بلازم قيل المراد بقوله المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء او
او احتمال لا اشتراك المعلول فيه فيدخل فيه جميع اقسام الماول فيصير تقدير الكلام ثم اذا ترجح بعض وجوه ما فيه خفاء او ما فيه
احتمال بدليل ظني كذا قيل وفيه نظر لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فكيف يراد به المشترك
اللغوي مع الظاهر ان كل متكلم يتكلم باصطلاحه فارادة المشترك اللغوي غير ظاهر فالاولى ان يقال انما قيد بالمشترك احترازا
عن سائر الماوّلات لان البحث ههنا في الماول الذي هو من وجوه الصيغة واللغة وذا لا يكون الا اذا ترجح بعض وجوه
المشترك بغالب الظن بخلاف سائر الماولات ولقايل ان يقول ما السر في انهم ذكروا ماوّل المشترك من اقسام
الصيغة واللغة وجعلوا اقسام الصيغة اربعة ولم يذكروا ماول الظاهر والنص من اقسام البيان ولا ماول
الخفي والمشكل والمجمل من اقسام الاضداد ويمكن ان يجاب بان ماول الظاهر والنص مع معناهما الظاهر لا ينافي
كونه ظاهرا او نصا وكذا ماول الخفي والمشكل والمجمل لا ينافي كونه خفيا او مشكلا او مجملا بخلاف ماول المشترك
فانه ينافي كونه مشتركا اذ الاشتراك يبني على الاستواء والترجيح ينافيه فخرج ماول المشترك عن كونه مشتركا فلا
جرم يكون قسما آخر ولقايل ان يقول الاحتراز عن تلك الماولات في حد ماوّل المشترك غير محتاج اليه لانها من اقسام
تقسيم آخر ولا يلزم في حد قسم لتقسيم الاحتراز عن قسم من اقسام تقسيم آخر لعدم التنافي بينهما فلا ضير في صدق حد ماول
المشترك على ساير الماولات اذ صدق حده عليها كصدق حد الخاص على الحقيقة فلا يحتاج في حد ماول المشترك الى
قيد تخرج به تلك الماولات كما لا يحتاج في حد الخاص الى قيد تخرج به الحقيقة فتامل ولقايل ان يقول ما الحكمة في انهم
ذكروا ماول المشترك وهو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بدليل ظني من وجوه الصيغة واللغة ولم يذكروا مفسر
المشترك وهو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بدليل قطعي من وجوه اللغة والصيغة واجيب بما مر في قوله تعالى
قد علمنا ما فرضنا عليهم ان مفسر المشترك في حكم الخاص او هو مندرج تحت الخاص على ما بينا من قبل ويمكن ان
يجاب عنه ايضاً بان مفسر المشترك لما لحقه البيان القاطع من قبل المتكلم فيضاف حكمه الى تفسير المتكلم لا الى الواضع
فيخرج من وجوه الصيغة ويدخل في وجوه البيان بخلاف ماول المشترك فان حكمه يضاف الى الواضع لا الى التاويل
لان التاويل يثبت بدليل ظني فلا يضاف الحكم الى الادنى مع امكان اضافته الى الاعلى فلا يخرج من وجوه الصيغة ولا

الاية

٢٧

يدخل في وجوه البيان او يقال المنظور في هذا التقسيم اعتبار اللفظ من حيث الصيغة واللغة بخلاف مفسر المشترك فان
المنظور فيه مجموع الكلام لا مفردات الالفاظ لان من تقسيم البيان الى ظهور المراد للسامع وذلك انما يتحقق من المركبات
المفيدة فايدة تامة لا من المفردات فيكون خارجا عن مورد التقسيم واما الماول فانه والكلام المنظور فيه تاويل المجتهد
الا ان الحكم بعد التاويل يضاف الى النص الماول لا الى التاويل بخلاف المفسر فان الحكم بعد التفسير يضاف الى التفسير
لا محالة وههنا اجوبة اخر ذكرتها في شرح الحسامي وحكمه اي حكم الماول وجوب العمل به مع احتمال الخطاء في تاويله لان ما ثبت
بغالب الراي يحتمل الخطاء والصواب لان المجتهد يخطي ويصيب فان قيل هذا اذا كان التاويل بالقياس اما اذا كان
التاويل بخبر الواحد لا يكون فيه احتمال الغلط قيل نعم لكن لا اقل احتمال الغلط والسهو لا ينفك عن الراوي فيكون احتمال
الغلط باقيا فيه بهذا الاعتبار ولقايل ان يقول انه كيف يوجب العمل ولا يحل الاخذ بما لا علم قال الله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك به علم والماول لا يوجب العلم بالاجماع لاحتمال الخطاء في اصابة الحق واجيب بان المنفي
في النص هو اتباع ما ليس به علم بوجه لان النكرة في موضع النفي تعم والماول يفيد علم غالب الظن وهو نوع من العلم وهذا
القدر من العلم كاف لوجوب العمل عند انعدام دليل فوقه قال الله تعالى فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار
اذ الايمان هو التصديق وذا لا يعرف الا بغالب الظن فثبت ان غالب الظن يوجب العمل عند انعدام دليل فوقه
مثاله اي مثال الماول في الحكميات اي في الاحكام الشرعية ما قلنا اذا اطلق الثمن في البيع بان بيع القدر وكم الصفة بان
قال اشتريت هذا الشيء بخمسة دراهم وفي البلد نقود مختلفة كالمغربي والعدالي الا ان بعضها غالب كان اطلاق الثمن
واقعا على غالب نقد البلد اي على نقد البلد الغالب استعماله وذلك اي وقوع الثمن على غالب نقد البلد بطريق التاويل
لان الظاهر ان المراد من المطلق هو المتعارف الغالب فيما بينهم فينصرف اليه تحريا للجواز ولقايل ان يقول الكلام ههنا
في ماول المشترك لا في مطلق الماول ووقوع الثمن على نقد غالب البلد ليس كذلك لان الثمن مطلق لا مشترك ويمكن ان
يجاب عنه بان الثمن احتمل النقود المختلفة كاحتمال المشترك احد معنييه فكان في حكم المشترك ووقع على غالب نقد الثمن في
حكم التاويل لان الغلبة توثر في تعيين بعض المحتملات فكان ماولا من هذه الجهة ولو كانت النقود مختلفة المتساوية في الرواج
بان لم يكن بعضها غالبا فسد البيع لما ذكرنا ان استحالة الجمع وعدم الرجحان الا اذا بين احدها في حين تفع الجهالة المفضية الى
النزاع والفساد انما يكون لاجلها وحمل الاقراء مبتدا خبره قوله من هذا القبيل اي حمل الاقراء المذكورة في اية التربص على الحيض

بقرينة لفظ الثلثة لما سبق في صدر الكتاب او بدلالة قوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
لانه عليه الصلوة والسلام لما صرح فيه بلفظ الحيض واثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة دون التبديل علم ان الثابت في
الحرة ثلث حيض دون الاطهار وانما اختار الاقراء على القروء مع ان مناسبة الاية ان يقول القروء تنبيها على ان القروء
في الاية بمعنى الاقراء وحمل النكاح المذكور في الاية وهو قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره على الوطي بدلالة قوله زوجا تفاديا عن التكرار
وحمل الكنايات اي كنايات الطلاق حال مذاكرة الطلاق بين الزوج والمرأة وبينه وبين غيرها بان سالت المرأة طلاقها
او غيرها طلاقها من هذا القبيل اي من قبيل التاويل لان القروء مشترك بين الحيض والطهر والنكاح مشترك بين الوطي والعقد والفاظ
الكناية كالباين مثلا مشترك يحتمل ان يكون من البيان ومن البين والذي من البين يحتمل ان يكون معناه انها ممتازة عن النكاح
او عن اقرانها في الحسب والجمال او في النسب او غير ذلك وكذلك بتة وبتلة بمعنى القطع يحتمل المحتملات الكثيرة فاذا حمل القروء
على الحيض والنكاح على الوطي وكنايات الطلاق حال مذاكرة الطلاق على ان المراد بها الانقطاع عن وصلة النكاح كان ذلك تاويلا
فان قيل قد سبق ان النكاح في اللغة حقيقة في معنى الوطي مجاز في معنى العقد وفي الشرع على العكس فهو ليس بمشترك لا في اللغة
ولا في الشرع فلا يكون هذا ولا الاطلاق مثالا لما نحن فيه قيل انه لما وضع في اللغة للوطي وفي الشرع للعقد كان بمنزلة
المشترك فاذا ترجح احد معنييه بدليل ظني كان كالمأول فيصلح مثالا لما نحن فيه على ان اكثر الامثلة المذكورة ههنا من قبيل
مطلق المأول لا من المأول الذي هو من المشترك هذا اولى مما ذكره الشارح فتأمل فان قيل حمل الاقراء على الحيض بدلالة
لفظ الثلثة وحمل النكاح على الوطي بدلالة قوله زوجا تفسير لا تاويل حيث لحقهما البيان القطعي من قبل المتكلم قيل لانم
انه لحقهما البيان القاطع اذ لو كان ذلك لما اختلف العلماء فيهما على ان الاختلاف المعتبر يورث الشبهة ولقائل ان يقول
لو حمل النكاح على الوطي يلزم المجاز في الاسناد فتح لان المرأة موطوءة لا واطية ولو سميت واطية باعتبار التمكن ولو حمل
على العقد يلزم المجاز في اطلاق الزوج حيث يطلق اسم الزوج باعتبار ما يؤل اليه فكان كلا الاحتمالين متساويين في
ارتكاب خلاف الاصل فكيف يترجح معنى الوطي بطريق التاويل واجيب بان المجاز في الاسناد اهون من المجاز في اللفظ
فيترجح معنى الوطي بطريق التاويل وعلى هذه الكلمة على اما على حقيقة اي وبناء على ان المحتمل للشيئين يصرف الى احدهما
بدليل يفيد غلبة الظن كما عملنا في الالفاظ المشتركة هذا اولى مما قيل اي بناء على ان المشترك اذا ترجح بعض وجوهه
بغالب الراي يصير ماولا اذ ليس ههنا مشترك ترجح بعض وجوهه وانما بمعنى اللام اي لاجل هذا قلنا الدين المانع

من وجوب

من وجوب الزكاة على المديون في حاله بقدر الدين وهو كل دين مطالب من جهة العباد يصرف الى ايسر المالين قضاء
تيسيرا على المديون حيث القضاء للدين يعني اذا كان للرجل نصب من الاموال بان كانت له دراهم ودنانير وعروض
وسوائم وعليه دين يستغرق بعضه يصرف اولا الى النقود لان قضاء الدين فيه ايسر لعدم الاحتياج فيه الى البيع ثم
الى العروض لانها عرضة للبيع ثم الى السوائم لانها فاضلة عن حاجته ثم الى المشغول بحاجته كدار السكنى وثياب البذلة
واثاث المنزل ودواب الركوب وعبيد الخدمة وغيرها فان قيل اذا لم يكن ههنا مشترك ترجح بعض وجوهه فما
الغرض في ايراد هذه المسئلة ههنا قيل الغرض من ايرادها ههنا ان الدين محتمل ان يقضى من النقود وغيرها كاحتمال
اللفظ المشترك احد معنييه واذا تاملنا رايناه ان الدين انما يمنع وجوب الزكوة تيسيرا للامر عليه فوجب ان يصرفه
الى ايسر المالين قضاء اولى تحقيقا لمعنى اليسر وفرع محمد على هذا اي على ان الدين المانع يصرف الى ايسر المالين قضاء
فقال محمد لو اذا تزوج رجل امرأة على نصاب من نصب الزكوة ولم يعين ولذلك الرجل نصاب من الغنم ونصاب من الدراهم
يصرف الدين اي المهر الى الدراهم دون الغنم لان قضاء الدين منها ايسر من الغنم لعدم الاحتياج فيه الى البيع ولقائل
ان يقول ان نصاب الغنم يصلح ان يكون بعينه مهرا كنصاب الدراهم فلا حاجة الى البيع فينبغي ان يفسد التسمية
لاستحالة الجمع وعدم الرجحان فيجب مهر المثل حتى لو حال عليه الحول اي على كل واحد من نصاب الغنم ونصاب الدراهم
تجب الزكوة في نصاب الغنم ولا تجب في الدراهم لان المهر صار مانعا من الزكوة فيها وهذا نص على ان المهر مانع من
الزكوة سواء كان معجلا او مؤجلا ولو ترجح بعض وجوه المشترك ببيان من قبل المتكلم بان يصرح على ان المراد
هذا او يدل من جهته قطعا دليل في الكلام او خارجه على ان المراد هذا كان مفسرا اي صار المشترك مفسرا وانما سمي
مفسرا لانه عرف بدليل قاطع والتفسير هو الكشف التام الذي لا شبهة فيه ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء ظهر
ظهورا منتشرا لا شبهة فيه واسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب فيكون هذا اللفظ مقلوبا من السفر ثم ذكر المفسر
ههنا غير مناسب لانه ليس من اقسام الصيغة واللغة على ما بينا من قبل لكنه ذكر لتحقيق معنى المأول للتقابل بينهما فبضدها
تتبين الاشياء او لتحقيق التقييد بقوله بغالب الراي في حد المأول ولقائل ان يقول الترجح انما يثبت فيما
بقي فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل احتمال الغير بالكلية ببيان من قبل المتكلم فكيف قال ولو ترجح ويمكن ان يجاب بان المراد
بقوله ترجح تعين اي ولو تعين بعض وجوه المشترك وانما ذكر التعين بصورة الترجيح لمشاكلة ما ذكر في حد المأول

وضعه المتنا لكلم من محسنات الكلام وهو ان يذكر لفظ بصورة جنس لو توهم في صحته او يقال المراد بالترجيح الترجيح الصوري
فان قيل ان يقول لا فائدة للتقييد بقوله بعض وجوه المشترك فان الخفي او المشكل او المجمل اذا اوضح المراد منه
بدليل قطعي يسمى مفسرا ايضا وكذا الظاهر والنص اذا اوضح المراد منهما بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص يسمى مفسرا بلا
خلاف وليس المفسر من اقسام الصيغة واللغة كالماول حتى يكون بهذا القيد بناء عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المقصود ههنا بيان
مفسر المشترك لتحقيق ماول المشترك او لتحقيق التقييد بقوله بغالب الراي في حد الماول لا مطلق المفسر حيث ذكر مطلق
المفسر في فصل المتقابلات ولهذا قيد بقوله وجوه المشترك وحكمه انه اي وحكم المفسر ان الثاني يجب العمل به يقينا صفة
مصدر محذوف او تمييز اي وجوبا يقينا او من حيث اليقين مثاله اي مثال المفسر فيما اذا قال لفلان علي عشرة دراهم
من نقد بخارا فقوله الغار تعليل لقوله مثاله اذا قال كذا اي لان قوله من نقد بخارا تفسير له اي للفظ الدراهم ولقائل ان
يقول الكلام ههنا في مفسر المشترك لا في مطلق المفسر والدراهم مطلق لا مشترك فكيف يكون قوله من نقد بخارا تفسيرا له
واجيب بان الدراهم في معنى حكم المشترك لاحتمال النقود المختلفة كاحتمال المشترك فيكون قوله من نقد بخارا في حكم التفسير
ولقائل ان يقول المفسر ما يحتمل النسخ ومسئلة الاقرار لا يحتمل ذلك لما عرف ان النسخ لا يجري في كلام العباد واجيب بانه
مفسر من وجه دون وجه ولولا ذلك اي قوله من نقد بخارا لكان قوله دراهم منصرفا الى نقد البلد بطريق التاويل بدلالة العرف
اذ العرف شاهد على ان مطلق كلامه يقع على نقد البلد فيترجح المفسر على الماول فلا يجب نقد البلد بل يجب نقد بخارا
فان قيل كيف يستقيم قوله فيترجح المفسر والترجيح يعتمد سبق التعارض ولا تعارض ههنا لانه في الاصطلاح تقابل الحجتين
على السواء وهما انما يكونان حجتين اذا كانا نصين او كلامين مستقلين وههنا الكلام واحد ليس الا غاية
ما في الباب انه لو لم يلحقه البيان لكان ماولا فاذا الحقه صار مفسرا فاذن لا تعارض ههنا اذ لا نص ههنا غير
غير المفسر قيل لا تعارض بينهما حقيقة وظاهرا ولكنهما تعارضا معنى وتقديرا بيانه ان كلامه قبل قوله من نقد
بخارا كان يحتمل النقود المختلفة وكان يترجح نقد البلد بغالب الراي فاذا بين نقد بخارا يترجح ذلك على نقد
البلد ببيان المتكلم او يقال المراد بالتعارض اللغوي لا الاصطلاحي ولا شك ان آخر الكلام ههنا يعارض اوله
ويغيره لان اوله يوجب نقد البلد بطريق التاويل وآخره ينفي ذلك ويوجب نقد بخارا بطريق التفسير فصل
في الحقيقة والمجاز لما فرغ من بيان وجوه النظم صيغة ولغة شرع في بيان استعمال ذلك النظم وجريانه في باب

بحث الحقيقة والمجاز

البيان

البيان انما جمع الحقيقة والمجاز في فصل واحد لا بيننا والمجاز على الحقيقة ولاشتراكهما في وجود ما اريد بهما عاما كان
او خاصا او لتحقق التقابل بينهما وانما لم يقدم وجوه البيان على وجوه الاستعمال كما قدمه صدر الشريعة بناء على ان
الظهور بعد الاستعمال واخره فخر الاسلام نظرا الى ان الظهور هو المقصود من الاستعمال ثم الحقيقة فعيلة بمعنى
فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت من باب ضرب فيكون لازما ومعناه الثابتة في موضعها الاصلي لا يزول بحال
لانه يمتنع ان يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الاسد او بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته من باب نصر
فيكون متعديا ومعناه المثبتة في موضعها الاصلي والتاء اذا كان بمعنى فاعل للتانيث لان موصوفها الكلمة
واذا كان بمعنى مفعول لنقل التانيث وذلك لان الفعيل اذا كان بمعنى المفعول لا يلحقه التاء وان كان صفة
مونث بل يستوي فيه التذكير والتانيث لكنه لما نقل من الوصفية الى الاسمية الصرفة في الاصطلاح كالذبيحة
والنطيحة صارت شبيهة بالمونث لان النقل ثان كما ان التانيث ثان ثم دخول التاء عند النقل جائز لا
واجب فذكروا البعض الاقسام بالتاء وبعضها بغير التاء تنبيها على الجواز والاولى ان يقال لا حاجة الى هذا
التاويل لان الاستواء في الفعيل الذي بمعنى المفعول انما يكون اذا كان جاريا على الموصوف كما يقال هذه
المراة قتيل بني فلان اما اذا لم يجر على الموصوف بل استعمل بنفسه فتجب التاء في المونث لئلا يلتبس بالمذكر
يقال مررت بقتيلة بني فلان ولفظ الحقيقة لا يجري على الموصوف وهو الكلمة فيدخل فيه التاء للدلالة على
تانيث الموصوف والمجاز اسم ظرف من جاز يجوز اذا تعدى مفعل بمعنى فاعل كالمولى بمعنى الولي سمي به لانه متعدي
عن اصله وقيل هو على حقيقته سمي به لانه محل التعدي كل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء شيء اي بمقابلة شيء فهو
اي فذلك اللفظ حقيقة له اي لذلك الشيء وفي قوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
وبعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما على المجاز او على انهم خطاؤا العام فان قيل ينبغي ان يقول
كل لفظ وضعه واضع اللفظ بازاء الشيء ويراد به ذلك الشيء ليتم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة
ولا مجازا ولذا قال الشيخ فخر الاسلام في تعريف الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له قيل ما ذكرته مذهب العامة
وذهب البعض الى ان اللفظ قبل الاستعمال يسمى حقيقة واليه مال الشيخ شمس الائمة السرخسي حيث قال الحقيقة
اسم لكل لفظ موضوع في الاصل لشيء معلوم فسماه حقيقة قبل الاستعمال فلعل المصنف اختار هذا المذهب ولقائل ان يقول

فيعلم ان يكون الحقيقة والمجاز من وجوه الصيغة واللغة لا من وجوه الاستعمال فليتامل فالاولى ان يقال انما ترك
هذا القيد لكونه مشهورة فيما بينهم او للعلم به بمورد التقسيم وهو مراد تقديرا او يقال الشرط ههنا محذوف بقرينة
الشرط الثاني فكان تقديره كل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء شيء ان استعمل فيه فهو حقيقة له قال قيل الحقيقة
ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية وهذا التعريف لا يتناول الشرعية والعرفية فلو ترك قيد اللغة لكان التعريف
اشمل قيل هذا النقض عند العامة وعند ابي بكر الباقلاني المعتبر في الحقيقة هو وضع اللغة وكل لفظ استعمل
في المعنى اللغوي فهو حقيقة وكل لفظ استعمل في المعنى الشرعي او العرفي مجاز ولعل هذا هو مذهب فخر الاسلام ومن
تبعه بدليل انهم صرحوا بان الصلوة والزكوة والحج مجازات تركت حقايقها اللغوية بدلالة الاستعمالات والعادات
مع انها حقيقة شرعية وصرحوا في لا يضع قدمه في دار فلان ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول مع ان الدخول حقيقة
عرفية وصرحوا ايضا بان الحقيقة اذا كانت مهجورة صير الى المجاز فهذا الكل شاهد على ما قلنا والمصنف اختار هذا المذهب
حيث قال ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول وان الحقيقة اذا كانت مهجورة صير الى المجاز فلذلك قال في حد
الحقيقة كل لفظ وضعه واضع اللغة وهكذا قال صاحب الميزان بعد ذكر تعريفات القوم واختلاف عباراتهم
وفي هذه العبارات خلل والاصح ان يقال الحقيقة ما وضعه واضع اللغة في الاصل الا انه قال بعد الذكر هذا والاصح
قول العامة ويمكن ان يقال المراد باللغة المعنى اللغوي وهو اللفظ فهي مشتقة من لغا اذا تكلم اي كل لفظ
وضعه واضع اللفظ بازاء شيء فيعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية ويمكن ان يقال ان ذكر اللغة للاحاطة
او لعدم الاختلاف في الحقيقة اللغوية لا للاحتراز فلا يخرج الحقيقة الشرعية والعرفية ولو استعمل في غيره
يكون مجازا اي ولو استعمل اللفظ في غير ما وضع له ذلك اللفظ يكون مجازا قال قيل كلمة لو لانتفاء الشرط والجزاء فيلزم
انتفاء استعمال اللفظ في غيره وكونه مجازا جميعا وليس كذلك بل هما ثابتان في الخارج قيل كلمة لو ههنا بمعنى ان
كقوله تعالى ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل قال قيل يدخل في هذا التعريف الهزل لانه يراد به غير ما وضع له فلو قال ولو
استعمل في غيره لمناسبة بينهما او لاتصال بينهما او لعلاقة بينهما لكان احسن تاما قيل ترك هذا القيد لكونه
مشهورة فيما بينهم فهو مراد تقديرا او يقال ترك هذا القيد لانه يعرف من بحث طريق الاستعارة حيث قال اعلم
ان الاستعارة في احكام الشرع بطريقين احدهما بوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني بوجود الاتصال

بين اللب

بين السبب المحض والحكم فعلم ان المجاز لا يثبت بدون الاتصال وفيه ما لا يخفى والاولى ان يقال الهزل غير
داخل في الحد بدلالة مورد التقسيم لان كلامنا في تقسيم وجوه الاستعمال المعتد به والهزل ليس باستعمال معتد به
ولهذا لا يجري في كلام الله تعالى وكلام الرسول وكلام فصحاء العرب فلا حاجة الى اخراجه ثم الحقيقة مع المجاز لا
يجتمعان كلمة ثم للتراخي في المرتبة لان بيان احكام الحقيقة والمجاز متراخ عن بيان ماهيتهما رتبة اي ثم المعنى
الحقيقي مع المعنى المجازي لا يجتمعان وقايل ان يقول كيف يصح تثنية الخبر والعرب لا يقول زيد مع عمرو
قائمان بل يقول قائم واجيب بان العرب قد ينزل المجرور مع منزلة المعطوف كما ينزل المضاف والمضاف
اليه منزلة المعطوف والمعطوف عليه يقول راكب الناقة طليحان وغلام زيد راكبان ويد زيد قويان فيكون
التقدير ثم الحقيقة والمجاز لا يجتمعان وقيل انه من باب حذف المعطوف اي ثم الحقيقة مع المجاز والمجاز مع
الحقيقة لا يجتمعان وفيه ما لا يخفى ارادة تميزا اي من حيث الارادة فيه احتراز عن اجتماعهما من حيث التناول
الظاهر انه كما في الاستيمان على الابناء فانه يدخل ابناء الابناء ايضا احتياطا لشبهة التناول وعن
اجتماعهما من حيث احتمال اللفظ اياهما وانما قال من لفظ واحد احترازا عن اجتماعهما بلفظين فانه جائز
اتفاقا وذهب الشافعي رحمه الله وعامة اصحابه الى جواز ارادتهما معا اذا لم يكن المجاز يضاد مدلول اللفظ كالحقيقة ولا
مانع من ارادتهما معا الا ترى انه لو قال لا تنكح ما نكح ابوك واراد عقدا ووطيا فانه صح من غير استحالة وذهب
اصحابنا وعامة المحققين من اصحاب الشافعي الى امتناعه لاستحالته وذلك لان القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي
شرط للمجاز فاستحال ان يراد المعنى الحقيقي مع تلك القرينة ولان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق والخلف
لا يثبت الا بعد فوات الاصل عقلا ولان احدهما متبوع والآخر تابع فاستحالة اجتماعهما لرجحان المتبوع
على التابع ولان الحقيقة مستقرة في محله والمجاز متجاوز عن محله والشيء الواحد يستحيل ان يستقر في محله
ويتجاوز عنه في حالة واحدة فاستحال الجمع بينهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية
في حالة واحدة وفي كل واحد من هذه الدلائل بحث ذكرته في شرح الحسامي تركت ههنا مخافة التطويل وذهب
اكثر المحققين الى ان ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة قاطبة
لم يستعملوا اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا فكان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز ويشكل على هذا الاصل

الطلاق
مسئلة وهي انه اذا قال زينب طالق وله امرأة معروفة بهذا الاسم فقال لي امرأة اخرى عنيت ايا لها يقع
على الاخرى وعلى المعروفة جميعا وهي جمع بينهما ولئن قيل لعل اسم الاخرى ايضا زينب فنقض به اصل المشترك
انه لا عموم له كذا ذكره الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المسئلة فرضت فيما اذا كان له امرأتان لكل واحدة
منهما مسماة بزينب لكن احديهما معروفة بهذا الاسم دون الاخرى فاذا قال عنيت الايقاع على غير المعروفة
فقد اراد ان يصرف كلامه الى غير الظاهر فيصدق في الايقاع على غير المعروفة لان الكلام محتمل له فيصح ارادتها
ولا يصدق في صرف الايقاع عن المعروفة لمكان التهمة حيث صرف كلامه الى غير الظاهر فلا يلزم عموم المشترك
فالحاصل ان عموم المشترك انما يلزم اذا اريد كل معنييه من اللفظ وهنا ليس كذلك بل المراد من اللفظ هي غير المعروفة
واما المعروفة فليست بمرادة من اللفظ وانما يقع الطلاق عليها دفعا للتهمة باعتبار صرف كلامه الى غير الظاهر
فان قيل يشكل على هذا الاصل قوله تعالى قالوا نعبد الهك واله ابائك حيث اريد بالاباء الاب والجد والعم فان اسحاق
اب وابراهيم جد واسماعيل عم اذ هو جمع بين الحقيقة والمجاز قيل المراد بالاباء من ينسب اليك بالابوة
على طريق عموم المجاز لا يقال على هذا يدخل الاب والجد ولا يدخل العم لانه ليس بمنسوب الى ابن الاخ بالابوة لانا
لا نسلم ذلك فان العم اب قال عليه السلام في العباس هذا من بقية ابائي فيصح حمل اسماعيل من جملة اباء يعقوب
او يقال هذا من باب التغليب لا من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا الجواب يتاتى في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس على قول من يرى ان ابليس من الجن وهو الصحيح حيث ادخل ابليس في عموم الملائكة على
سبيل التغليب ولهذا ايضا ولاجل ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان لما اريد ما يدخل ايضا ما يحل في الصاع بقوله عليه السلام
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين مجازا بالاجماع اطلاقا لاسم المحل على الحال للاتصال بينهما في الذات
سقط اعتبار ارادة نفس الصاع وهو الخشبة المدورة المجوفة المنقورة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في
جاز بيع الواحد منه اي من نفس الصاع بالاثنين منه بالاجماع لعدم دخوله تحت النهي ولما اريد عطف على قوله لما اريد
السابق ايضا ولهذا لما اريد الوقاع اي الجماع من اية الملامسة وهو قوله تعالى او لامستم النساء الاية مجازا بالاجماع
فان قيل
حتى جاز للجنب التيمم بهذا النص سقط اعتبار ارادة المس باليد وهو الحقيقة لئلا يجتمع الحقيقة والمجاز
ذهب ابن عمر رض وابن عباس رض وابن مسعود رض ان المراد بالملامسة المس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب ومع هذا فقد
كيف

كيف ينعقد الاجماع قيل المراد بالاجماع الاتفاق بيننا وبين الشافعي رح فانه حمله على الجماع والمس كليهما حتى جوز
التيمم وقيل المراد بالاجماع اجماع المتاخرين وفيه نظر لان بعض المتاخرين منهم حمل الاية على المس باليد وجوز تيمم الجنب
بدليل اخر وهو خوف الهلاك او عدم الماء لا بهذه الاية ونقل الغزالي عن الشافعي رح انه قال احمل اية المس على المس
باليد والوطي جميعا قلنا ان فيه جمعا بين الحقيقة والمجاز وقد اثبتنا ان الجمع بينهما لا يجوز فان قال ابن ما جمعت
بينهما بل انما قلت ان المس باليد ينقض الوضوء بالاثر لان بعض الصحابة لم يحملوها على المس باليد قلنا من حملها من الصحابة
على المس باليد لا يجوز التيمم للجنب ومن يجوز له التيمم فقد جمعت بينهما فالصحابة رض مع اختلافهم اتفقوا على ان كليهما غير مراد
بالاية قال الشافعي رح اذ جعل كليهما مرادا جمع بينهما وخالف اجماع الصحابة رض فان قيل لا نسلم ان الوقاع مجاز اذ
اللمس في الاصل مصدر ثم صار اسما للحاسة سارية في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند الاتصال
والمماسة بها فلم لم يحمل اللمس ههنا على هذا المعنى فيدخل فيه الوقاع ايضا اذ ليس الوقاع الا لمس العضوين ولهذا قالوا
ان لذة الجماع يدرك بحاسة اللمس فلا يكون من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز قيل هذا مغالطة اذ لا يمكن ان
يراد اللمس ههنا بمعنى الحاسة لان الفعل لا يؤخذ منه وقد اخذ منه الفعل فعلم انه بمعنى المصدر فاما ان يراد
اللمس باليد او الوقاع او كلاهما وقد اريد الوقاع ههنا بالاجماع فسقطت ارادة الحقيقة كيلا يلزم اجتماعهما
فان قيل النص اذا قرئ بقرائتين كان كل قراءة بمنزلة النص على حدة على ما ياتي وقد قرئ او لامستم او
لمستم بالمد والقصر من الملامسة واللمس فلم لا يحمل احدى القرائتين على اللمس باليد والاخرى على الوقاع فلا يكون جمعا
بينهما قيل احدى القرائتين ههنا محمولة على الاخرى باجماع الصحابة رض لان عليا وابن عباس والحسن وعائشة رض
حملوها على الجماع وجوزوا التيمم للجنب وابن عمر وابن عاص وابن مسعود رض حملوها على المس باليد ولم يجوزوا
التيمم للجنب فعلم ان المفاعلة ههنا بمعنى اصل الفعل فيكون لامستم بمعنى لمستم ويحمل احد القرائتين ههنا
محمولة على الاخرى باتفاق بيننا وبين الشافعي رح لكن حمل علمائنا رح على الوقاع والشافعي رح على الوقاع والمس باليد
جميعا فعلم ان المفاعلة ههنا بمعنى اصل الفعل او يقال انما يحمل كل قراءة على حكم اذا لم يمنع مانع وههنا قد وجد
المانع من حمل قراءة على المس باليد وهو ما روت عائشة رض ان النبي صلى الله عليه واله وسلم كان يقبل احدى نسائه ثم
يصلي ولا يتوضأ او يقال لا نزاع فيما ذكرتم وانما النزاع في حمل كل واحد من القرائتين على المعنيين جميعا

كما هو المنقول عن الخصم وقال محمد لو وفي بعض النسخ بغير الواو فيكون الجملة تعليلا لي الاصل المذكور اي لانه قال محمد اذا اوصى
لمواليه وله اي للموصي موال اعتقهم اي اعتق الموصي اياهم ولمواليه اي لموالي الموصي موال اعتقوهم ضمير الفاعل
عائد الي الموالي الاول وضمير المفعول الي الموالي الثاني اي اعتق الموالي اياهم كانت هذه الوصية لمواليه اي
لموالي الموصي دون موالي مواليه لان الفريق الاول ينسبون اليه حقيقة والثاني ينسبون اليه مجازا باعتبار
انه سبب بعتقهم لانه حين اعتق الاول قدرو المعتقهم على اعتاق الثاني فاعتقوهم فكان اعتاقه اياهم
سببا لعتق الثاني فكان الثاني معتق الموصي مجازا فاذا اريد الاول سقط اعتبار الثاني لئلا يلزم
الجمع بينهما فان قيل هلا ايراد الفريقان بطريق عموم المجاز بان يراد موالي منسوبون اليه بالولاء سواء كان بواسطة
او بغير واسطة قيل متى امكن العمل بالحقيقة لا يصار الي المجاز فان قيل يشكل على هذا مسئلة الاستيمان على مواليه
فانه يدخل موالي مواليه ايضا قيل جوابه سياتي قريبا فان قيل ان اوصى لموالي بني فلان وقد هلك ابناء فلان
وخلفوا اولادهم ولهم موال وموالي الموالي كان الوصية يتناول الموالي وموالي الموالي وفيه جمع بينهما قيل
ان الموالي منسوا الي البنين مجازا والمضاف مع المضاف اليه بمنزلة الشئ الواحد واذا صار المضاف اليه
مجازا استحال ان يكون المضاف حقيقة لانه لم يكن الشئ الواحد حقيقة ومجازا معا واذا صارت النسبة مجازا
وجب العمل بعمومه وعموم المجاز يتناول الموالي وموالي الموالي كذا في مجمع الفوائد وفيه نظر لانه التجوز في المضاف اليه
لا يقتضي التجوز في المضاف الا ترى ان تجوز الاسد المضاف اليه في قولك جاءني غلام الاسد لا يقتضي تجوز الغلام
المضاف وكونهما كشئ واحد في التعريف والتنكير ونحوهما لا يليق بالتجوز فادعاء الاستحالة اعجب وفي السير
الكبير اي ولهذا في السير الكبير وهو اسم كتاب لمحمد بن الحسن الشيباني ويرد عليه ان السير جمع فكيف يصح وصفه
بالكبير بجواز الا ان يقال الجمعية غير منظور لانه صار علما لكتاب مخصوص او المضاف محذوف اي في كتاب
السير الكبير فالكبير صفة الكتاب دون السير لو استامن اهل الحرب على ابائهم اي لانفسهم مع ابائهم بان قالوا
امنونا على ابائنا او مع ابائنا لا يدخل الاجداد في الامان ولو استامنوا على امهاتهم بان قالوا امنونا على امهاتنا
لا يثبت الامان في حق الجدات وذلك لان اسم الاب والام حقيقة في الوالد والوالدة ويقال للجد اب
وللجدة ام على سبيل المجاز ولهذا يصح ان يقال للجد انه ليس باب ولا يصح نفيهما عن الوالد وقد اريد الاباء والامهات

الاستيمان

في الاستيمان عليهم فلا يكون الاجداد والجدات مرادة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا انه اريدت
بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الام والجدة حتى حرمتا جميعا بهذا النص وفيه جمع فقيل حرمة الام بعبارة النص
وحرمة الجدة بدلالة النص والقياس على معنى الجزئية والبعضية وقيل اريد بالامهات الاصول بالاجماع وهي تعم
الام والجدة فكان هذا عملا بعموم المجاز كذا ذكر الشارح ولقائل ان يقول الام اصل الولد حقيقة والجدة انما تكون
اصلا له بواسطة الام وذلك لان الاصل ما يبتني عليه غيره والولد انما يبتني على الام لا على الجدة بل الجدة اصل الاصل
فارادة الام والجدة من اصولكم جمع بين الحقيقة والمجاز لا محالة فيبقى الاشكال كما كان والتحقيق ان يقول لم
لا يراد بالامهات الاصول فيما اذا قالوا امنونا على امهاتنا فيدخل في عموم الام الجدة ايضا وقيل حرمة الجدة
ثابتة بالاحتياط اذ الجدة ام من وجه فالتحقت بالام في حق وجوب الاحتياط اذ الموضع موضع الحرمة ولقائل ان يقول
ينبغي ان يثبت الامان في حق الجدة ايضا احتياطا اذ الموضع موضع الامان وهو مما يثبت بالشبهة لما فيه
حقن الدم وقيل ان ههنا قرينة على ارادة الاصول لان حرمة النكاح لمعنى الجزئية والبعضية والام
والجدة يشتركان في ذلك المعنى بخلاف الاستيمان وفيه ما لا يخفى على الفطن [illegible] بناء على ان الحقيقة والمجاز
لا يجتمعان في الارادة قلنا اذا اوصى لابكار بني فلان لا تدخل المصابة التي اصيبت بكارتها بالفجور اي بالزنا
في حكم الوصية لان البكر حقيقة غير المصابة وانما سمي المصابة بالزنا بكرا لانها لم تتزوج وزادت حياء على
الابكار بهذه الفاحشة فكانت مثلهن في خفاء امرها والحقيقة اريدت بهذا اللفظ فلا يكون المصابة
مرادة لئلا يلزم الجمع بينهما وانما قيد بالفجور لانه لو زالت بكارتها بوثبة او طفرة او حيضة او جراحة
او تعنيس يدخل في الوصية لانها بكر حقيقة ولو اوصى رجل لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كانت الوصية لبنيه
دون بني بنيه لان الابن حقيقة في الولد مجاز في ولد الولد وقد اريدت الحقيقة فلا يكون المجاز مرادا لئلا
يجتمعا ويرد عليه مسئلة الاستيمان على الابناء حيث يدخل بنو الابناء في الامان وهذا جمع بينهما والجواب
ان اسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في كونها مرادة باللفظ فبقي
مجرد الاسم شبهة للتناول والشبهة فيما يحتاط ملحقة بالحقيقة والامان مما يثبت بالشبهة لما فيه
من حقن الدم والاصل في الدماء ان تكون محقونة ولهذا ثبت بمجرد الاشارة اذا دعاها الكافر وهي صورة

المسالة ولم يعتبر هذه الشبهة اي شبهة تناول الاسم في الوصية للابناء لانها لا تثبت بالشبهات فلا يلحق الشبهة فيها
بالحقيقة وكذا اسم الموالي يطلق على موالي الموالي فيدخلون في الاستيمان كما قررنا آنفا فان قيل لم لم يعتبر هذه الشبهة
اي الشبهة تناول الاسم في حق الاجداد والجدات في الاستيمان على الاباء والامهات مع ان اسم الاباء والامهات
من حيث الظاهر يتناول الاصول ثم لا يدخلون في الاستيمان قيل ان ذلك انما يثبت بطريق التبعية وذلك
يليق بالفروع دون الاصول فان قيل ينبغي ان يثبت الامان في حقهم احتياطا لما فيه من حقن الدم وذلك مما
يثبت بمجرد الشبهة وقد وجد ههنا شبهة التناول الظاهر قيل الشبهة دليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع
معارض وقد وجد ههنا معارض وهو اصالتهم من حيث الخلقة فلم تصر معتبرة فان قيل وجود المعارض لا يمنع
صحة الشبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وههنا بهذه المثابة فينبغي ان يعتبر هذه الشبهة في
حقن الدم لانه مما يثبت بالشبهات قيل معناه الشبهة دليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض فاذا
وجد المعارض وهو اصالتهم من حيث الخلقة صارت الشبهة معدومة غير موجودة حكما او صارت بمنزلة شبهة
الشبهة والمعتبر هو الشبهة دون شبهة الشبهة ولقائل ان يقول اصالتهم من حيث الخلقة قد عورضت بتبعيتهم
من حيث اطلاق اسم الاباء والامهات عليهم لان اطلاق هذا الاسم عليهم بطريق الاستعارة من الاباء والامهات
كاطلاق اسم الاباء على ابناء الابناء فبقيت شبهة التناول الظاهر سالما من المعارضة فينبغي ان يعمل بها
في حقن الدم لانه مما يثبت بالشبهات على ان كل حكم يثبت بالشبهة يثبت بالدليل الضعيف وان وجد له معارض
كالمقر بالزنا مثلا لو انكر قبل اقامة الحد عليه يسقط عنه الحد والانكار بعد الاقرار دليل ضعيف وله
معارض وهو الاقرار السابق فاعرف وقال اصحابنا اي وعلى هذا قال اصحابنا وفي بعض النسخ بذكر الواو
فيكون الجملة معللة اي لانه قال اصحابنا لو حلف رجل قائلا لا ينكح فلانة وهي اجنبية اي غير منكوحة الحالف
كان ذلك اي حلفه واقعا على العقد والنكاح مجازا دون الوطي لان مبنى الايمان على العرف والعقد هو
المتعارف السابق للافهام وان وطي الاجنبية مهجور شرعا فيكون مهجورا عادة فلا يراد الوطي والنكاح حقيقة
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حتى لو زنى الحالف بها اي بتلك الاجنبية لا يحنث لان العقد لما صار مرادا
سقط ارادة الوطي فان قيل قد ذكر المص في فصل المتعة [illegible] اول ان حمل النكاح على الوطي من باب التاويل فهذا

يدل على انه مشترك كما ذكر ههنا ما يدل على انه في احد المعنيين حقيقة وفي الاخر مجاز وما هذا الا تناقضا قيل لا شك
انه حقيقة في احد المعنيين مجاز في الاخر لكنه لما وضع للوطي في اللغة وللعقد في الشرع كان بمنزلة المشترك
فاذا ترجح احد معنييه بدليل خارجي كان بمنزلة المأول وقد سبق ذكره او نقول انما عده من المشترك بناء على قول
البعض من الحقيقة والمجاز بناء على قول الاخرين فلا تناقض لان كلام المصادر يشير انه مشترك حيث ذكر
الناكح والنكاح زن كردن وشوى كردن ومجامعت كردن وانما قال وهي اجنبية لانها اذا كانت منكوحة
يحمل على الوطي لامكان العمل بالحقيقة فان قيل الحالف لو ابانها ثم نكحها يحنث وهذا جمع بينهما بلفظ واحد
سلمنا ذلك لكنه جمع بينهما بلفظ واحد في زمانين وهو جائز والممتنع الجمع بينهما بلفظ واحد في زمان واحد كما تم لما فرغ
من بيان الاصل وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز مستحيل شرع في بيان النقوض الواردة على هذا الاصل
فقال ولئن قال سائل اذا حلف رجل قائلا لا يضع قدمه في دار فلان انه يحنث لو دخلها حافيا او راكبا ووضع
القدم في الدخول حافيا حقيقة وفي الدخول راكبا مجاز انما قال حافيا او راكبا ولم يقل ماشيا ومتنعلا لما فيه ذكر
الصورتين احدهما ظاهر في كونه حقيقة والاخر ظاهر في كونه مجازا فانه ولقائل ان يقول الدخول غير معتبر في حقيقة وضع
القدم فكيف يصح ان يكون وضع القدم في الدخول حافيا حقيقة واجيب بان المراد منه انه فرد الحقيقة بمعنى انه اذا دخلها
حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم فيها بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا ثم انه انما يحنث بالدخول حافيا او
راكبا اذا لم يكن له نية ولو نوى حين حلف لا يضع قدمه فيها حافيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء
لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا في الشروح وفيه بحث بوجهين احدهما ان القول بكون
وضع القدم في الدخول حافيا حقيقة مستعملة غير مهجورة يخالف ما اورده المص بعده من نظير الحقيقة المهجورة
واجيب بان وضع القدم صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي حقيقة مستعملة غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية
وهي وضع القدم مطلقا سواء كان مع الدخول او بدونه فانه حقيقة مهجورة فالمراد ههنا ان وضع القدم في الدخول
حافيا حقيقة مستعملة غير مهجورة والمراد مما ذكر المص بعده ان وضع القدم مطلقا سواء كان مع الدخول او
بدونه حقيقة مهجورة غير مستعملة فلا مخالفة بين الكلامين والثاني انه لو كان الدخول حافيا حقيقة مستعملة
غير مهجورة ينبغي ان يقع اليمين عليه بلا نية عند الشيخ لان الحقيقة اذا كانت مستعملة والمجاز متعارف

حافيا

فالعمل بالحقيقة اولى عنده على ما يأتي واجيب بان الدخول ماشيا وان كان حقيقة مستعملة لكنه ليس بمقصود الحالف
بل مقصوده منع مطلق الدخول وهو يشمل الحقيقة والمجاز وهو الدخول حافيا او راكبا فيصار اليه نظرا الى مقصود
الحالف كما لو حلف لا اشرب من الخمر ينعقد اليمين عليه باعتبار قصد الحالف اياه وان كان حقيقة مهجورة شرعا وهو
الوجه وقيل في الجواب ان العمل بالحقيقة المستعملة انما كان اولى عنده اذا كانت مستعملة بالتفاهم لا بالتعامل
وهو الصحيح كما سنبينه والدخول حافيا مستعمل بالتعامل مهجورة بالتفاهم اذ لا يفهم من وضع القدم عرفا الا مطلق الدخول
لا الدخول حافيا فلا يكون من قبيل الخلاف والله اعلم بالصواب وكذا نقض اخر على الاصل المذكور اي وهو مثل المسئلة
السابقة مسئلة لو حلف رجل قائلا لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يحنث لو كانت الدار
ملكا لفلان او كانت الدار مسكونة باجرة والاضافة الى فلان بالملك حقيقة لانها بمعنى اللام وهي للملك
وبغيره مجاز بجهة النسبة وهو من امارات المجاز وذلك اي الحنث على التقديرين في المسئلتين دليل جمع بين الحقيقة
والمجاز وكذا نقض اخر اي مثل مسئلة السابقة مسئلة لو قال رجل عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا
فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث وهو جمع بينهما لان اليوم للنهار حقيقة والليل مجاز قلنا في الجواب عن النقض
الاول وضع القدم صار مجازا عن الدخول ضمنا لفظ المجاز بمعنى العبارة فلذلك ذكر بصلة عن اي عبارة عن حكم
العرف بطريق اطلاق السبب على المسبب لان وضع القدم سبب للدخول وانما تركت حقيقة بدلالة العادة
لان مقصود الحالف الامتناع عن الدخول لا عن نفس وضع القدم فصار كانه قال لا ادخل دار فلان والدخول عام
لا يتفاوت بين الفصلين اي بين الدخول حافيا او راكبا فيتم الحنث بعموم المجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولهذا لو وضع قدمه فيها ولم يدخل لا يحنث لعدم الدخول المراد ههنا ولقائل ان يقول شرط عموم المجاز ان
يصير الحقيقة فردا من افراده فوجب ان يحنث في وضع القدم بلا دخول ايضا لانها حقيقة هذا الكلام واجيب ليس
شرطه ان يصير جميع افراد الحقيقة سواء كانت مستعملة او مهجورة فردا من افراده بل شرطه ان يصير الفرد الذي
هو مستعمل فردا من افراده وههنا كذلك لان الفرد الذي هو مستعمل وهو وضع القدم في ضمن الدخول حافيا يصير
فردا من افراده ووضع القدم بلا دخول فرد مهجورة فلا ضير في عدم صيرورته فردا من افراده وفي دار فلان جواب عن
النقض الثاني يعني دار فلان في قوله لا يسكن دار فلان صار مجازا عن دار مسكونة له اي لفلان بطريق اطلاق

اسم السبب

اسم السبب على المسبب لان ملك الدار سبب لسكونتها غالبا اذ الغرض من شرائها السكونة وانما تركت حقيقة
بدلالة العادة ايضا لان الباعث على هذا الحالف هو الغيظ اللاحق من فلان وانما يحمل ذلك على الامتناع من
دخول دار يسكنها فلان فصار كانه قال لا اسكن دارا يسكن فيها فلان واللام في قوله للتعدية والفعل
اللازم قد يتعدى بحرف الجر اي دارا سكنت لفلان اي جعلت مسكنه وذلك اي الدار المسكونة عام لا
يتفاوت بين ان يكون الدار ملكا او عارية او كانت باجرة فاذا دخل دارا يسكنها فلان بالملك فانما يحنث لوجود
السكنى لا لوجود الملك حتى لو دخل دار فلان مملوكة لكنه غير ساكن لا يحنث لعدم الشرط وهو نسبة السكونة وان
اضيفت اليه باعتبار الملك كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه فكان عموم الحنث لعموم نسبة السكنى لا بطريق
الجمع بينهما فان قيل قد ذكر في فتاوى قاضيخان له والفتاوى الظهيرية يحنث ايضا لو دخل دارا مملوكة لفلان وان لم
يسكنها فعلى هذه الرواية لا يندفع الاشكال بتقدير الجمع بينهما قيل على هذه الرواية يجعل قوله دار فلان مجازا عن دار
منسوبة اليه مطلقا فيدخل في عموم الدار المنسوبة اليه بالسكنى والملك جميعا ولقائل ان يقول اعتبار عموم
المجاز في حق الدخول ممكن لان قوله لا ادخل يقتضي ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم جميع انواع الدخول
فيدخل الدخول حافيا او راكبا تحت اليمين لعموم المجاز فاما اعتبار عموم المجاز في نسبة السكنى فلا يمكن قصدا
لان النسبة السكنى لم تنتظم نسبة الملك والعارية بل ثبتت نسبة السكنى مطلقا فيكون هذا اطلاق المجاز
لا لعموم لان العموم يستدعي اللفظ المنتظم الافراد ولا يمكن ههنا ان يتصور لفظ ينتظم نسبة الملك والعارية
والاجارة واجيب بان العموم في نسبة السكنى ثبتت ضرورة لانه يصير في التقدير كانه قال لا ادخل دارا اضيفت
الى فلان من جهة السكنى فتعم الدار ضرورة العموم في نسبة السكنى كذا يفهم من بعض الحواشي وفيه نظر لان هذا
السوال غير وارد اصلا لان المراد بعموم المجاز عموم الصلاحية كما في المطلق لا العموم الانتظام فلا حاجة الى ما ذكر
من التكلف والتحمل في الجواب واليوم جواب عن النقض الثالث اي لفظ اليوم في مسئلة القدوم عبارة عن
مطلق الوقت لان اليوم اذا اضيفت اي انسب الى فعل لا يمتد اي لا يصح ضرب المدة فيه عرفا اي لا يصح تقديره
بمدة كالدخول والخروج والطلاق والحرية والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بمدة وزمان حيث لا يقال
دخلت يوما او خرجت يومين يكون ذلك اليوم عبارة عن مطلق الوقت في العرف والاستعمال اعتبار التناسب

بين الظرف والمظروف لان مطلق الوقت غير ممتد فيناسب ما لا يمتد من الاقوال ولان غير الممتد من الافعال يفتقر
الى نفس الظرف لا الى الظرف الذي هو ممتد ولقائل ان يقول لو حمل اليوم على مطلق وقت اليوم لكان اولى لان فيه
رعاية لجانب الحقيقة والتناسب بين الظرف والمظروف واجيب بان هذا ايراد على قول من قال ان اليوم
حقيقة في بياض النهار مجاز في مطلق الوقت اما على قول من قال انه مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت
كما هو مذهب فخر الاسلام فانه لما عرف من جواز ذكر المقيد وارادة المطلق لانه من باب ذكر الكل وارادة الجزء لان
المطلق جزء المقيد بخلاف ما اذا اسند الى فعل ممتد اي يصح ضرب المدة فيه عرفا كاللبس والركوب والامر باليد وعدم
التعليق ونحوها فانه يصح ان يقال لبست يوما وركبت يوما مثلا فح يكون اليوم عبارة عن بياض النهار فانه يصح
رعاية للتناسب بين الظرف والمظروف لان النهار ممتد فيناسب ما يمتد من الافعال ولان الفعل الممتد يقتضي ظرفا
ممتدا ليجعل معيارا له وانما اولنا لقوله اضيف بنسب لان امتداد المضاف اليه وعدم امتداده ليس بمعتبر على
المختار بل الاعتبار للمظروف العامل اذ لو قال عبدي حر يوم ركب فلان كان اليوم عبارة عن مطلق الوقت وان
لم يكن الركوب فعلا غير ممتد ولو قال امرك بيدك يوم يقدم فلان كان اليوم عبارة عن بياض النهار وان كان القدوم
فعلا غير ممتد فعلم ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو المظروف العامل لا المضاف اليه فلا جرم يراد بالاضافة النسبة
لا الاضافة الاصطلاحية ثم المظروف في مسئلة الحرية وهو غير ممتد فيكون اليوم عبارة عن مطلق الوقت وهو
يعم الليل والنهار قلت يمكن ان يحمل كلام الشيخ على الحقيقة ويكون مختاره ما هو مذهب بعض المشايخ من اعتبار
المضاف اليه فلا حاجة الى التأويل فكان الحنث على تقدير قدوم فلان ليلا او نهارا بهذا الطريق اي بطريق عموم
المجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز كما زعم السائل ولقائل ان يقول اعتبار الامتداد وعدمه في المظروف العامل
ينتقض بما اذا قال الرجل انت طالق يوم لا اطلقك فانه يراد به بياض النهار مع ان المظروف وهو الطلاق غير
ممتد وبما اذا قال اركبوا اليوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت فانه يراد به مطلق الوقت مع ان
المظروف وهو الركوب والحسن مما يمتد واجيب بان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن المانع ولا يمتنع مخالفته الاطلاق
بمعونة القرائن وفي بعض الشروح فالحق ان التقسيم الجامع الضابط فيما نحن فيه ما قال بعض المحققين وهو ان
المظروف والمضاف اليه اذا كانا ممتدين يراد به بياض النهار رعاية للتناسب كما في قولك امرك بيدك يوم لا اطلقك

فان الامر

فان الامر باليد وعدم التطليق كلاهما ممتدان وان كانا غير ممتدين يراد به مطلق الوقت رعاية للتناسب ايضا كما في
قولك عبده حر يوم يقدم فلان فان الحرية والقدوم كلاهما غير ممتدين واذا كان احدهما ممتدا والآخر غير ممتد يراد به
بياض النهار ترجيحا لجانب الحقيقة وان كان التناسب متعارضا كما في قولك امرك بيدك يوم يقدم فلان فان الامر
باليد ممتد ثم لم يعرف هذا فقد ضبط ضبطا غشوا قلت هذا الكلام حسن لكنه يخالف ما قال الجمهور ان المعتبر في الامتداد
وعدمه هو المظروف على انه منقوض بمثل انت طالق يوم يسافر فلان فانه يراد به مطلق الوقت مع ان احدهما ممتد
وهو السفر ثم لما فرغ عن بيان الحقيقة وحكمها شرع في بيان انواعها فقال ثم الحقيقة اي معنى الحقيقي انواع متعذر
وهو ما لا يمكن الوصول اليه الا بكلفة ومشقة ومهجورة عرفا وعادة وهي ما ترك الناس وان تيسر الوصول اليه ومستعملة
اي غير مهجورة في التفاهم ولا متعذرة وفي القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق اي صيرورة ملتبسة بالاتفاق
اذ لم يبق الحقيقة لان هذه الحقيقة لا تزاحم المجاز اذ الكلام عند الاطلاق لا ينصرف اليها لتعذر الوصول اليها و
لهجرانها في العادة فيصار الى المجاز حذرا عن الغاء كلام العاقل البالغ نظير الحقيقة المتعذرة حاصل وقت حلفه كذا
بكذا او نظير المتعذرة في هذه المسئلة وهي ما اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة او من هذه القدر لا ينصرف يمينه الى الحقيقة
وهو الاكل عينهما اي عين الشجرة وعين القدر وانما ينصرف الى المجاز وهو اكل الثمرة الشجرة وما يطبخ في القدر من الطعام
لان الحقيقة الا ان المعنى الحقيقي في المسئلتين وهو الاكل من الشجر والاكل من القدر متعذرة لا تتيسر الا بكلفة ومشقة
فتعين المجاز المعنى المجازي وهو اكل الثمرة والاكل ما يطبخ في القدر وهذا لان الظاهر ان المتكلم انما امتنع بالحلف عما يباشر
فعله بلا تكلف فيصار الى المجاز فيهما اي الى اكل الثمرة واكل ما يطبخ في القدر وقالوا اذا كانت الشجرة ماكولة كقصب
السكر فيمينه على عينها وان لم يوكل فعلى ثمرها وان لم يكن لها ثمرة كالخلاف فعلى ثمنها وانما تعذرت الحقيقة فيهما لان
من للتبعيض ومعناه لا يوكل بعض الشجرة او بعض القدر ولا شك ان اكل بعضهما متعذر ولقائل ان يقول لم لا
يكون من لابتداء الغاية على ان قوله لا ياكل من هذه القدر لا يستقيم فيه الا الابتداء فلا يكون حقيقة هذا الكلام الاكل
عين الشجرة وعين القدر بل يكون حقيقته اكل ما فيهما منهما وذلك ليس بمتعذر كذا ذكر الشارح واجيب بان الحقيقة
فيهما متعذرة سواء كانت من للتبعيض او للابتداء اما اذا كانت للتبعيض فظاهر واما اذا كانت للابتداء فلانه
ح يصير حقيقة الكلام عدم ابتداء الاكل من الشجرة والقدر وهذا ايضا متعذرة لان الماكول على هذا التقدير اما ان يكون

عين الشجرة و القدر او الثمرة وما يحل في القدر فان كان عين الشجر و القدر فظاهر ان ذلك متعذر لما في صورة
التبعيض والكان الثمرة وما يحل في القدر فكذلك لان ابتداء الاكل بثمرة الشجرة انما يكون بان يأكل بثمرها الحال فيها
بعينه بان يضع شفته عليها ويأكل وكذا ابتداء الاكل ما يحل في القدر انما يكون بأكله بعينه وظاهر ان ذلك متعذر
ايضا لان مسئلة القدر محمولة فيما اذا لم تكن ملائمة على ما عرف فترك حقيقة الكلام فيهما بدلالة محله واريد المجاز وهو
اكل الثمرة المقطوعة منها واكل ما يطبخ في القدر فافهم والنظر بعين الانصاف فان قيل ما الاتصال بين الشجرة
وثمرها بين القدر وما يطبخ فيها من الطعام قيل الاتصال بينهما ذكر السبب وارادة المسبب اذ الشجرة سبب
للثمرة والقدر سبب لما يطبخ فيها من الطعام فان قيل لم لا يكون الاتصال بينهما ذكر المحل وارادة الحال كما هو الظاهر قيل
لان شرط المجاز ان يكون الاتصال فيه متحققا حقيقة وقت التجوز اذ لو كان متحققا مجازا يلزم المجاز في جهة المجاز وذا
ممتنع لانه يستلزم كون العلة المعدومة مؤثرة في الحكم فذكر المحل وارادة الحال انما يصح اذا كان الحال حالا
وقت التجوز والثمرة ههنا مستعيرة للثمرة المقطوعة منها لا الحالة فيها لان اكل الثمرة الحالة فيها متعذرة
فلو حملت عليه يلزم العدول عن الحقيقة المتعذرة الى المجاز المتعذرة ولا المطلقة سواء كانت حالة او مقطوعة
لان حالة الحلول داخلة في المطلق فيلزم في هذا ما لزم في ذلك فاذا ثبت انها مستجازة عن الحقيقة منها وانت
تعلم ان المقطوعة عنها ليست بحالة فيها حقيقة بل هي حالة مجازا بل باعتبار ما كان فلو اعتبر اتصال الحلول ههنا
لزم المجاز في جهة المجاز فلابد ان يعتبر اتصال السببية فاحفظ فانه احسن بديع فان قيل لم لم يحمل المسئلتان على
حذف المضاف دفعا للتعذر وحذرا عن الغاء الكلام اي من ثمرة هذه الشجرة ومن طعام هذا القدر اي من طعام يطبخ في
هذا القدر كما في حمل في قوله تعالى واسأل القرية قيل الكلام اذا دار بين الحذف والمجاز فالمجاز اهون من الحذف ولقائل
ان يقول فعلى هذا ينبغي ان يحمل قوله تعالى واسأل القرية على المجاز ايضا دون الحذف على طريق ذكر المحل وارادة الحال
وقد اتفقوا على حمله على الحذف دون المجاز فان قيل لا نسلم ان الحقيقة في المسئلتين متعذرة لان المحلوف عليه عدم
اكل الشجرة وعدم اكل القدر وعدم الاكل ليس بمتعذر وانما المتعذر هو الاكل قيل اليمين اذا دخلت في النفي
كانت للمنع مدخول النفي فوجب ان يصير المحلوف عليه ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا
باليمين بل ممنوعا بالحس والطبع والكف عن اكل الشجرة والقدر بالحس والطبع لا بسبب اليمين فيعتبر التعذر وعدم

في الاثبات

وهو كلمة عين الشجرة والقدر

في الاثبات دون النفي ليحصل كف النفس بسبب اليمين كذا قيل ولقائل ان يقول فعلى هذا لا يكون ترك الحقيقة في
هذه المسئلة للتعذر بل لتحصيل كف النفس بسبب اليمين وقيل النفي في اليمين مأول بالمثبت مع الشرط والجزاء
معنى قوله لا يأكل من هذه الشجرة ان اكلت من هذه الشجرة فعلي كذا ولقائل ان يقول فعلى هذا يكون المسئلة من باب المجاز المتعذر
دون الحقيقة المتعذرة فالاولى ان يقال ان التسمية السوالب بحسب تسمية موجباتها لان الموجبة اصل والسالبة
عارضة فلا يعتبر بها ولا يدخل تحت القواعد فكل ما كان ايجابه يسمى باسم باعتبار يسمى سلبه بذلك الاسم ايضا وان
لم يوجد ذلك الاعتبار في السلب على ما بيناه في شرح الحسامي فكل ما كان ايجابه يسمى حقيقة متعذرة او مهجورة او مستعملة
كان سلبه ايضا يسمى بذلك الاسم وان لم يوجد فيه معنى التعذر والهجران والاستعمال ولا شك ان حقيقة موجب
هاتين المسئلتين متعذرة لوجود معنى التعذر فيه فيسمى منفيا ايضا حقيقة متعذرة وان لم يوجد فيه معنى التعذر تسمية
السالبة باسم الموجبة ومثله يتاتى في مسئلة وضع القدم فان حقيقة موجبها مهجورة لوجود معنى الهجران فيسمى منفيها
ايضا حقيقة مهجورة وان لم يوجد فيه معنى الهجران وعلى هذا فقس وعلى هذا ابنيا وبناء على ان الحقيقة اذا كانت
متعذرة يصار الى المجاز بالاتفاق قلنا اذا حلف لا اشرب من هذا البير ينصرف ذلك اي حلفه الى الاغتراف
مع ان حقيقة الكرع لان من لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون ابتداء الشرب من البير وذلك في الكرع لا غير لكنه متعذر
ولان المسئلة محمولة فيما اذا لم يكن البير ملائي فتعين المجاز وهو الاغتراف وهو ان يشرب بالمراحة يعني بكف
دست او يشرب بالاناء حتى لو فرضنا انه اي ان الحالف لو كرع اي شرب الماء بالفم من موضعه من غير ان يشرب بكفيه
ولا بالاناء بان يقع بنوع تكلف بان دخل في البير ونكس راسه ووضع فمه على الماء فشرب منه لا يحنث بالاتفاق
لان الحقيقة المتعذرة لا ينبني عليها الحكم وان وجدت في الخارج وقيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم يبق
متعذرة فكان اعتبارها اولى فان قيل لما تحقق الاختلاف في الحنث فكيف يستقيم قوله لا يحنث بالاتفاق قيل
المراد بالاتفاق اتفاق ابي حنيفة وصاحبيه ولقائل ان يقول عدم الحنث يترتب على الكرع لا على فرض الكرع فكان
الاولى ان يقول حتى لو كرع بنوع تكلف لا يحنث واجيب بانه فرض الكرع لغاية بعد الكرع فكانه قال حتى لو كرع لا يحنث
وانما ذكر بلفظ الفرض لاستبعاد الوقوع هذه الصورة وانما حملنا المسئلة فيما اذا لم يكن البير ملائي لانها اذا كانت ملائي
فيمينه يقع على الكرع عند ابي حنيفة وعندهما على الاغتراف مثل قوله لا اشرب من هذا الفرات او من هذا الحوض نظير الحقيقة المهجورة

حاصل وقت حلفه بهذا او في هذه المسئلة وهي ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان ارادة وضع القدم وهي الحقيقة مهجورة
عادة بتغير الحيث العادة لان الناس ما تعارفوا منه الامتناع عن وضع القدم بل عن الدخول وهو المجاز المتعارف فحنث
كيف دخل راكبا او متنعلا او حافيا فان قيل وضع القدم حقيقة مستعملة فكيف اورده من امثلة المهجورة قيل هو
مهجورة بالنظر الى احد جزئيه وهو وضع القدم الذي يحصل بلا دخول لا مطلق وضع القدم فانه غير مهجورة وفي قوله ارادة وضع
القدم اشارة الى ان المعتبرة الهجران في الارادة لا في العمل وعلى هذا اي بناء على ان الحقيقة اذا كانت مهجورة صير الى
المجاز بالاتفاق فقوله على هذا متعلق بمحذوف اي وبناء على هذا او هو بمعنى مبني وقع صفة مصدر محذوف اي قلنا قولا
مبنيا على هذا او على هذا اقتصر سائر المواضع قلنا التوكيل بالخصومة اي بالمنازعة بان قال رجل لاخر وكلتك بالخصومة
او انت وكيلي بالخصومة او خاصم لي في هذا الدعوى ينصرف الى مطلق جواب الخصم مجازا كانه قال وكلتك بالجواب
حتى يسع للوكيل ان يجيب بنعم استحسانا كما يسعه ان يجيب بلا فلو اقر على موكله يجوز اقراره كما يجوز انكاره
وهو قول علمائنا الثلثة لان التوكيل بالخصومة مهجورة شرعا حقيقة لقوله تعالى ولا تنازعوا وعادة حكما لان المهجورة
شرعا بمنزلة المهجور عادة لان الظاهر من حال المسلم ان يمتنع عما هو مهجورة شرعا لديانته وعقله ولا يأتيه بنفسه ولا
يأمر به غيره فصار كانه مهجور عادة وطبعا فاذا صار بمنزلة المهجور عادة وطبعا وجب حمله على مطلق الجواب
اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب للجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الجواب تارة يكون
بنعم وهو الاقرار وتارة يكون بلا وهو الانكار والخصومة لا تكون الا للجواب بلا فتكون الخصومة جزء الجواب كلام
الاقرار والانكار واذا حمل على مطلق الجواب يدخل في عموم الاقرار والانكار فيتناولهما الامر باطلاقه باعتبار
عموم المجاز فاذا اقر فقد اتى بالمامور به فيصح لكن الجواب المعتبرة هو الجواب في مجلس القضاء فيتقيد به فلو اقر في غير
مجلس القضاء لا يجوز وقيل ان يقول ان ذكر الجزء وارادة الكل انما يجوز اذا كان الجزء يستلزم الكل كا
لرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز
وهنا كذلك لان الجواب يوجد بدون الخصومة فلا يكون كالرقبة والراس بل يكون كاليد للانسان على ان الجواب مطلق
لا عام والخصومة مقيد لا جزء والمطلق جزء المقيد فيكون من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء لا عكسه نسلم الا
ان يراد بالجزء الجزئي وبالكل الكلي فيكون من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء لان الكلي جزء الجزئي على ما عرف وذكر الكل وارادة
الجزء

١٧

الجزء مطردا او يقال الانكار جزء الجواب من وجه وذلك لان الجواب عام معنوي لانه اسم لكلام يستدعيه كلام الغير فيعطي بعضه
يتناول الاقرار والانكار بمعناه كالشيء يتناول السواد والبياض وسائر المتضادات بمعنى الوجود فكان ذكر
الانكار وارادة الجواب من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل من هذا الوجه فان قيل الحمل على مطلق الجواب يستلزم التوكيل
بنفس الخصومة الذي هو مهجور شرعا كالامر قيل فانه كم من المحظورات الضمنية تعتبر كمن شرب الخمر او اكل الحرام
لتقوية البدن او نحوه لا لكونه مسكرا فانه حرام مع ان ارتكاب المهجور الشرعي ضمني فما الضبط في اعتبار الضمني
وعدم اعتباره قيل ان تقوية البدن انما يجوز بامر مشروع وشرب الخمر واكل الحرام غير مشروع فلا يجوز التقوية به
على انا لا نسلم ان التقوية يحصل بشرب الخمر واكل الحرام كيف وقد قال عليه الصلوة والسلام لا اشتفاء في الحرام قيل
التوكيل بالخصومة لما كان مهجورا شرعا كان تصحيحه بطريقين احدهما ما ذكرتم من ذكر الخصومة وارادة الجواب والثاني
ان يراد الخصومة بالحق اي الانكار بالحق لكن الثاني اقرب الى الحقيقة وقد عرف ان من ابتلي ببليتين يختار اهونهما
فمن اين تعين الاول قيل الوكيل لا يعرف الحق فكيف يخاصم بالحق وينكر الباطل كذا قيل وفيه نظر لان الموكل
يعلم الحق قطعا اذ لا يخفى على احد من الخصمين حاله وحال خصمه فينبغي له ان يخبر الوكيل الحقيقة والا فكيف يقر على ظلمه
عندنا فالجواب الصحيح ان يقال

فان قيل الواجب عند تعذر العمل بالحقيقة العدول الى اقرب المجازات الى الحقيقة والمدافعة
والبحث اقرب من الجواب فينبغي ان يحمل الخصومة على المدافعة او على البحث قيل المدافعة على الخصومة وكذا البحث
اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب كذا قيل وفيه نظر لانه
التوكيل بالتفحص عن حقيقة الحال ليس عين الجواب اذ لا تعرض فيه للجواب ولا لعدمه ولا للعمل بموجبها بل لو جعل
مجازا عن التفحص لكان المعنى وكلتك بالتفحص عن حقيقة دعوى المدعي انها صحيح او باطلة لتخبرني عن حاله ولا يلزم
منه ان يكون للوكيل حق الاقرار والانكار فان قيل لا نسلم ان مطلق الخصومة مهجورة شرعا بل اذا كان لابطال حق
الغير واما اذا كان لاحياء حقه لكانت امرا مباحا وهنا كذلك لان الظاهر من حال المسلم يقتضي ذلك فينبغي ان يجري
التوكيل بالخصومة على حقيقته ولا يصار الى المجاز قيل ظاهر الحال انما يعتبر اذا لم يكن معارضا بمثله وهنا معارض

قيل الاعتبار في امثالها ما ثبت قصدا
فاما ما يثبت ضمنا فليس بمعتبر اذ
الشيء قد يثبت ضمنا وان لم يثبت
قصدا وهذا من هذا القبيل

يحتمل لانه كما يقتضي ظاهر حال المدعي المدعى عليه لكونه مدعى يقتضي ظاهر حال المدعي لكونه كذلك كذا قيل وفيه نظر لانه يجب بهذا اذا
كان الوكيل عالما يكون الموكل محقا ينبغي ان يحمل الخصومة على حقيقتها ولهذا اذا كان الخصم كافرا لعدم التعارض ولو
قايل المهجور شرعا لو كان بمنزلة المهجور عادة لوجب ان يحمل قوله لا اشربن اليوم خمرا او لا اسرقن الليلة او لا اتركن
الصلوة او لا ازنين ونحوها على المجاز لان كل واحد منها مهجور شرعا فيراد من الخمر الخل الحاصل منه باعتبار ما يؤول اليه او ماء
العنب قيل الاشتداد باعتبار ما يكون ومن السرقة الطواف بالليل مطلقا ومن ترك الصلوة المكث ومن الزنا الوطي
مطلق قيل ان اليمين على المهجور الشرعي عند العقد ينعقد لكونه هو الموقوف المحلوف عليه كذا قيل وفيه نظر لان قصد العبد
ليس باقوى من هجران الشرع فلما دل هجران الشرع على الانعقاد ينبغي ان يلغي قصده ولانه لو قصد عقد اليمين على المهجور
الشرعي عند العقد ينعقد لكونه هو الموقوف المحلوف عليه كذا قيل وفيه نظر لان قصد العبد ليس باقوى من هجران الشرع فلما
دل هجران الشرع على عدم الانعقاد ان يلغي قصده ولانه لو قصد عقد اليمين على المهجور الشرعي في قوله لا اكلم هذا الصبي ينبغي
ان ينعقد اليمين عليه وقيل لا يمكن التجوز في هذه المسائل لانها بنون التاكيد وفيه نظر لانه منقوض في لا اشربن
اليوم خمرا فان المؤكد هو الفعل دون المفعول به فلم لا يحمل المفعول به على المجاز فيحمل هذه الافعال تدل على المصادر المنكرة
فقوله لا ازنين يدل على زنا منكر وكذا الباقي والاوصاف المنكرة مقصودة بالحلف لانها هي المعرفة للمحلوف عليه
كالخمر في قوله لا اكلم صبيا فيجب تقييد الحلف وان كانت مهجورة شرعا وفيه نظر لانه منقوض في لا اشربن اليوم خمرا ايضا فان
التجوز لو كان لكان في المفعول به دون المصدر فان قيل اذا حلف لا ياكل لحما يحنث باكل لحم الخنزير والآدمي مع ان اكل
لحمهما مهجور شرعا وكذا اذا قال لله علي صوم هذه السنة يتناول الايام المنهية حيث يجب قضاؤها مع ان الصوم فيها مهجور
شرعا فكان ينبغي ان يراد بقوله لحما ما سوى لحم الخنزير والآدمي بطريق الحقيقة والمجاز القاصرة وبالسنة ما سوى
الايام المنهية او اكثر السنة لان الاكثر حكم الكل هذا السوال مذكور في بعض الشروح بلا جواب وفي بعضها مع جواب لا يشفي
عليلا قيل ان اللفظ اللحم يدل على ان مراد الحالف من هذا اليمين ان يحترز عما يتشارك الدهويات لان اللحم يتناول
الدم فيتناول لحم الخنزير والآدمي لانه صار مقصودا باليمين كما لو قال لا اكلم صبيا واما نذر صوم الايام المنهية فغير مهجور
شرعا على الاطلاق لانه نذر بالطاعة والصوم انما لا يصح لمعنى في غيره وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى والاعراض
يتحقق بالصوم فيها لا بالنذر بغير فصح النذر فيها او يقال المراد مطلق اللحم ومطلق الصوم السنة والمطلق ما يثبت

الا المطلق

۲۸

انه مطلق غير مهجور شرعا ولحم الآدمي والخنزير ونذر صوم الايام المنهية انما تدخل بطريق الضمن والمعتبر في هذا الباب
ما ثبت قصدا واما ما ثبت ضمنا فليس بمعتبر اذ الشي قد يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا كما عرف في لا يكلم هذا الصبي
على ان الشيخ الامام الزاهد ابو العتابي ذكر انه لا يحنث باكل لحم الخنزير والآدمي وعليه الفتوى قلنا ان تمنع الحكم ولو كانت
الحقيقة مستعملة اي غير متعذرة ولا مهجورة في التفاهم كلية [illegible] ان وكذا في كثير من المواضع في كلام المصنف ما سمعت
ان شاء الله تعالى فان لم يكن لها مجاز متعارف اي اغلب واكثر استعمالا في التفاهم بل كانت الحقيقة والمجاز كلاهما
مستعملين على السواء او كانت الحقيقة اكثر استعمالا فالحقيقة اي فالعمل بها اولى بلا خلاف الجار او لوية ملتبسة
بلا خلاف لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان لها مجاز متعارف اي اغلب
واكثر استعمالا في التفاهم وانما اوردنا الاستعمال والتعارف بسبب التفاهم دون التعامل لانها العرف العملي لا
يصلح مقيدا او الاعتبار له في هذا الباب عند مشايخ العراق وهو الصحيح فالحقيقة اي فالعمل بها اولى عند ابي حنيفة لان
العمل بالاصل ممكن فلا يصار الي الخلف عند وجوده الا بدليل وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلية لا تترجح
بزيادة من جنسها فلان الاستعمال في حد التعارض بخلاف المهجور فانه لا تعارض هناك في الاستعمال فبقيت العبرة
للمجاز وعندهما العمل بعموم المجاز المتعارف اولى والعموم بمعنى العام واضافته الي المجاز كالاضافة في اخلاق ثياب
والتقدير وعندهما العمل بالمجاز العام اولى لان المجاز اذا كان اغلب استعمالا كان راجحا والمرجوح في مقابلة الراجح
ساقط فكانت الحقيقة في مقابلته كالمهجور كذا في الجامع الصغير البرهاني هذا الدليل اولى مما قيل ان المقصود هو المعنى
والمعنى المجازي ههنا راجح لانها اشتمل لوجود حكم الحقيقة تحت عموم فكان اولى لانه عام يتناول كل صورة من المجاز المتعارف
سواء كان متناولا للحقيقة او لا ولفظ الشيخ يومي الي الاول حيث قال وان كان لها مجاز متعارف وعام ونقايل
لا يقول ان قوله وعندهما العمل بعموم المجاز اولى يدل على ان المجاز المتعارف انما يترجح عندهما اذا كان متناولا للحقيقة
وهذا يخالف الدليل الاول ويوافق الدليل الثاني ولو كان المجاز المتعارف راجحا عندهما على الاطلاق سواء كان عاما
اولا لوجب ان يقول وعندهما العمل بالمجاز المتعارف اولى ليكون مطابقا لقوله وان كان لها مجاز متعارف
بانه انما قيد بعموم المجاز لان المجاز في مسئلتي الحنطة والفرات المذكورتين في المتن عام وان لم يكن عاما فكذا عندهما
باعتبار غلبة الاستعمال فيكون هذا قيدا اتفاقيا فان قيل لانسلم ان المجاز في هاتين المسئلتين عام فان محمدا ذكر في الايمان

بخلاف الدليل الثاني لانه يدل على ان المجاز المتعارف ان يترجح عندهما اذا كان متناولا للحقيقة

الاصل انه لا يحنث عندهما باكل عين الحنطة فلا يتصور القول بعموم المجاز فيها فان قيل ما ذكر المص ظاهر رواية الجامع
الصغير لانه ذكر فيه وعندهما يحنث باكل الخبز ايضا لذا قالوا ويمكن ان يقال العموم هاهنا بمعنى العام كما ذكرنا والمراد
بالعام الشائع استعماله على استعمال الحقيقة لا العام الذي هو بمعنى الشامل للحقيقة والمجاز فيكون قوله وعندهما
العمل بعموم المجاز موافقا لما ذكر في جامع الصغير البرهاني ومطابقا لقوله والمكان لهما المجاز متعارف فلا حاجة الى التشبث
من المحتملات التي ذكرها الشارح فافهم فانه حسن بديع مثاله اي مثال المذكور اي مثال الحقيقة والمجاز المستعملة والمجاز
المتعارف حاصل وقت حلف بكذا وفي هذه المسئلة وهي ما اذا حلف رجل قائلا لا ياكل من هذه الحنطة ينصرف ذلك
اي عينها الى ينصرف الحلف الى الاكل الحنطة قضما عنده اي عند ابي حنيفة رح لان الحقيقة مستعملة لان الحنطة عينها ماكول
عادة فانها تغلى وتقلى فيؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل ايضا نيّا حبا عند العزوبة لكن عينها قليل
بالنسبة الى الاكل خبزا فكانت اولى فيه لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده لانه ليس باكل الحنطة حقيقة ولقائل
ان يقول لم لا يكون من للتبعيض فيكون حقيقة هذا الكلام اكل بعض الحنطة كيف ما كان سواء كان عينها او الخبز
الحاصل منها كما قال واجيب بان حقيقة هذا الكلام اكل عين الحنطة سواء كان من للابتداء او للتبعيض اما اذا كا
نت للابتداء فظاهر لانه يقتضي ان يكون ابتداء الاكل من الحنطة وذلك انما يكون باكل العين وكذا اذا كانت
للتبعيض لانه يقتضي الاكل بعض الحنطة وبعض الشيء ما يكون متصلا به اتصال قرار وذلك انما يكون باكل عين الحنطة
وعندهما وعند ابي يوسف ومحمد رح ينصرف الحلف الى ما يتضمنه الحنطة من الاجزاء وهو المجاز المتعارف بطريق عموم المجاز
فيحنث باكلها اي باكل عين الحنطة قضما وباكل الخبز الحاصل منها لانه المتبادر الى الفهم عرفا اذ المفهوم من قولهم اهل بلد كذا
ياكلون الحنطة انه طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير ونحوه وكذا اي ومثل الحنطة الحقيقة المستعملة والمجاز
المتعارف في مسئلة السابقة في هذه المسئلة وهي ما لو حلف رجل قائلا لا يشرب من الفرات فانه ينصرف حلفه الى الشرب
منها اي من الفرات كرعا عنده اي عند ابي حنيفة رح وهو ان يضع فاه على الفرات ويشرب منه بلا واسطة وذلك لان
ذلك حقيقة كلامه لان كلمة من لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون الشرب من الفرات وذلك انما يكون في الكرع وهذه الحقيقة
مستعملة وان كان قليلا لانها عادة اهل البوادي والقرى فينصرف اللفظ اليه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
هل عندكم ماء بات في شن والا كرعنا في الوادي وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ينصرف حلفه الى المجاز المتعارف

وهو شرب

وهو شرب ما يجاوز الفرات كيف ما كان كرعا او اغترافا على طريق عموم المجاز لانه هو المتعارف من هذا الكلام يقال اهل
بيت فلان يشربون من الفرات ويراد شرب مائها على الاطلاق فيحمل الكلام عليه بدلالة العرف ولكنه متناول للحقيقة
بعمومه فان قيل قد ذكر في الصحاح ان الفرات اسم نهر في الكوفة والنهر اسم للموضع الذي يجري فيه الماء حيث اتفقوا على ان قولهم
تجري من تحتها الانهار مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وكذا قولهم جرى النهر فاذا كان كذلك كان حقيقة قوله
لا يشرب من الفرات متعذرة لا مستعملة سواء كانت كلمة من للابتداء او للتبعيض لانها ان كانت للابتداء يقتضي ابتداء
الشرب من ذلك المكان وان كانت للتبعيض يقتضي شرب بعض ذلك المكان وظاهر ان كلاهما متعذرة فينبغي ان يصار
الى المجاز بالاتفاق قيل سلمنا انه اسم لمكان يجري فيه الماء لكن الماء المتصل به قريب منه فياخذ حكمه كذا في بعض شروح
البزدوي ولقائل ان يقول قد تقرر ان مبنى الايمان على العرف عند علمائنا وعلى الحقيقة عند الشافعي رح فكيف يصرف
اليمين في مسئلة الحنطة والفرات الى الحقيقة عند ابي حنيفة رح وما هذا الا تناقض والجواب له ان يقول ان القرينة
الصارفة عن الحقيقة فيما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارف قائمة او لا فان كانت قائمة وجب ان
يعمل بالمجاز بالاتفاق وان لم يكن قائمة وجب ان يعمل بالحقيقة بالاتفاق فما وجه الخلاف ويمكن ان يجاب عنه
بان المراد من قولهم ان مبنى الايمان على العرف المستعمل بالتفاهم وفيما نحن فيه المسئلتين الحقيقة والمجاز كلاهما مستعملا
بالتفاهم لكن المجاز اغلب واكثر استعمالا في التفاهم وكثرة استعمال المجاز ليس بقرينة صارفة عن الحقيقة
عنده اي عند ابي حنيفة رح لما مر ان العلة لا يترجح بزيادة من جنسها فيقع اليمين على الحقيقة وعندهما هي قرينة
صارفة عن الحقيقة لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط فاندفع الاعتراضات وهاهنا مزيد بحث ذكرته في شرح المنار
طويت هاهنا حذرا عن التطويل فان قيل ينتقض مذهب ابي حنيفة رح اذا حلف لا ياكل الطبيخ حيث يقع يمينه
على ما يطبخ من اللحم اعتبارا للعرف مع ان الحقيقة هو مطلق المطبوخ مستعملة لانه يطلق ايضا على يطبخ ويؤكل وبما اذا
حلف لا ياكل الشواء حيث يقع على اللحم ايضا لانه هو المتبادر الى الفهم دون الباذنجان والجوز مع ان الحقيقة وهو
مطلق المشوي مستعملة لان غيره يشوى ايضا ويؤكل وبما اذا حلف لا ياكل راسا حيث يقع يمينه على ما يباع في مصره
من راس الغنم والبقر عند ابي حنيفة رح لانه هو المتعارف حتى لا يحنث باكل راس العصفور مع ان الحقيقة وهو
مطلق الراس مستعملة لان راس العصفور ايضا يؤكل وبما اذا حلف لا يبيع او لا يصوم او لا يزكي او لا يحج حيث

للارض

الاعتراضات

يقع يمينه على العبادة المعلومة وامساك ساعة من النهار مع النية وايتاء جزء من المال وزيارة بيت الله لانه هو المتعارف
في الشرع مع ان حقائقها اللغوية وهي الدعاء ومطلق الامساك والطهارة والقصد مستعملة قيل العمل بالحقيقة
المستعملة انما كان اولى عند ابي حنيفة رح اذا كانت مستعملة بالتفاهم لا بالتعامل على ما بينا والحقيقة في هذه المسائل مستعملة
في التعامل مهجورة في التفاهم اذ لا يفهم من اطلاق البيض والشواء الا اللحم ولا يفهم من اطلاق الرأس في زمان ابي حنيفة رح الا
رأس الغنم والبقر ولا يفهم من اطلاق الصلوة والصوم والزكوة والحج في الشرع الا العبادات المعلومة بخلاف الحقيقة
في مسئلة الحنطة والفرات فانها مستعملة في التعامل والتفاهم جميعا لكن المجاز اكثر استعمالا في التفاهم والتعامل
قيل يشكل اصل ابي حنيفة رح فيما اذا حلف لا ياكل حنطة فان قوله كقولهما على ما روي عنه فاحتاج الى الفرق قيل
المسئلة مروية بروايتين قال بعضهم ان قوله مثل قولهما وقال بعضهم لا قلنا ان تمنع فان قيل يشكل اصل ابي حنيفة رح
فيما اذا حلف لا يشرب من ماء الفرات فان قوله كقولهما باتفاق الروايات فاحتاج الى الفرق قيل الفرق بينهما انه عقد
يمينه في قوله لا يشرب من الفرات على المحل وهو الفرات واراد الحال فيكون الفرات مجازا عن الماء الحال فيه حقيقة لا عن ماء به
مطلقا سواء كان حالا فيه حقيقة او حكما باعتبار ما كان لان العلاقة المجوزة لجهة المجاز لما كان هو الحلول فلا بد من ان
يكون ذلك متحققا وقت التجوز حقيقة لما بينا من قبل فلو كان مجازا عن ماء به مطلقا لزم المجاز في جهة المجاز فيكون المعنى
قوله لا يشرب من الفرات لا يبتدأ من شرب الماء الحال فيه او لا يشرب بعض الماء الحال فيه على حسب معنى كلمة من فاذا
شرب بالاغتراف او بالانية لا يحنث عنده لانه لم يبتدأ شرب الماء الحال فيه او لم يشرب الماء الحال فيه او لم يشرب
بعض الماء الحال فيه بخلاف ما اذا قال لا يشرب من ماء الفرات فانه عقد يمينه على الماء المنسوب الى الفرات مطلقا
والنسبة لا ينقطع بالاغتراف والاواني فيحنث كيف ما كان فتامل ثم المجاز عند ابي حنيفة رح خلف عن الحقيقة في حق
اللفظ اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بدليل انه لا يثبت الا عند فوات الحقيقة وتعذر
العمل بها وفي انه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل كالابن مع
الاب وفي ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي ان
الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا
وانما الخلاف في جهة الخلفية فعنده خلف عن الحقيقة في حق اللفظ اي في حق التلفظ والتكلم دون الحكم بل هو فرع حق التكلم

الحكم
اصل

اصل فالتكلم بقولك هذا اسد مثلا للشجاع خلف عن التكلم بقولك هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية
الى الحكم وهو الشجاعة ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة وهو الاسدية بناء على صحته
التكلم فان قيل كيف يستعار هذا اسد عن هذا اسد وهما عبارة واحدة قيل لا يبعد ان يختلف الشيء باختلاف صفة
السماع وحكمه الا ترى ان العصير حلال فاذا تخمر صار حراما ثم اذا تخلل يصير ثانيا حلالا فتغير الاسماء والاحكام باعتبار التغير
الصفات فكذلك هيهنا هذا اسد في الموضوع له حقيقة وعين هذا اللفظ عند الاستعمال في المستعار مجاز بسبب اختلاف في
محله هذا هو المراد من خلفية المجاز في التكلم عنده وليس المراد ان قولك هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقولك هذا الشجاع
كما زعم البعض لان المجاز لا يكون الا خلفا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما عن حقيقة ثابتة في محل
المجاز فلا ولو كان اللفظ الاسد خلفا عن الشجاع لكان هذا ابني خلفا عن هذا حر فلا يتاتى الخلاف في قوله هذا ابني للاكبر
سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه
فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلاف كما سنبينه وعندهما المجاز خلف
عن الحقيقة في حق الحكم فقولك هذا اسد للشجاع خلف في اثبات الشجاعة عن قولك هذا اسد للهيكل في اثبات الاسدية هذا هو
المراد من خلفية المجاز عن حكم الحقيقة عندهما وليس المراد ان الشجاعة خلف عن الاسدية الهيكل عندهما كما خالف
بعضهم لما تقرر ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ اتفاقا فهذا ما اختاره المحققون في تفسير الخلفية على القولين ثم انهم
لما اتفقوا في انه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل قال ابو حنيفة رح لما صار المجاز خلفا عن الحقيقة في حق التكلم يشترط
صحتها في حق التكلم من حيث اللغة لا في حق الحكم فيجوز ان يصير اللفظ مجازا اذا صح التكلم وان استحال حكم الحقيقة واما لو كان
التكلم غير صحيح لغة لا يصير مجازا وقالا لما صار الخلافة في حق الحكم يشترط تصور حكم الحقيقة للمصير الى المجاز حتى لا يجوز المصير
الى المجاز اذا استحال حكم الحقيقة واليه اشار بقوله حتى لو كانت الحقيقة اي المعنى الحقيقي ممكنة في نفسها اي تصورها
غير محال الا انه امتنع العمل بها لمانع يصار الى المجاز والا اي وان لم يكن الحقيقة ممكنة صار الكلام لغوا
لان الشرط لثبوت الخلف امكان الاصل وتوهمه وعنده اي عند ابي حنيفة رح يصار الى المجاز وان لم يكن الحقيقة اي المعنى
الحقيقي ممكنة في نفسها لانه لفظ صحيح لكن لا يمكن اجراؤه على الحقيقة فيصار الى المجاز احترازا عن الغاء كلام العاقل البالغ
لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية فيما هو المقصود اولى من اعتباره في غيره وله ان الحقيقة والمجاز

من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في حق اللفظ اولى لانه يصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره
ويجاء ما زعما يصير خلفا فيما لا يجري فيه الحقيقة والمجاز لانهما لا يجريان في المعاني وذلك لان المعاني لا يقبل النقل من
محل الى محل اما اللفظ فيجوز ان يستعار من موضع الى موضع الاخر لان ذلك يثبت بالاصطلاح اما المعاني فحقايق لا تختلف
الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الرجل الشجاع باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا
ان الخلفية في التكلم لا غير ولقايل ان يقول لو كان التكلم بالمجاز خلفا عن التكلم بالحقيقة لكان يجب ان لا يجوز التكلم
بالمجاز مع امكان التكلم بالحقيقة لان الخلف لا يثبت الا عند تعذر الاصل وهذا مما لا نزاع فيه فمثال ثمرة
الاختلاف واذا قال رجل لعبده وهو اكبر سنا منه اي والحال ان العبد اكبر سنا اي عمرا من المولى هذا ابني مفعول
قال لا يصار الى المجاز وهو الحرية عندهما حتى لا يعتق العبد لاستحالة الحقيقة اي لاستحالة اثبات حكم الحقيقة
وهو الذي يبتني عليه الخلفية عندهما وذلك لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل
ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين وشرط المجاز امكان الحقيقة وهو ثبوت البنوة منه ممكن لجواز ان يكون مخلوقا
من مائه بالزنا او بالوطي بشبهة لكنه امتنع ثبوته مع الامكان لثبوت النسب من غيره لاشتهر منه النسب فجاز ان يخلفه
المجاز وهو الحرية وعند ابي حنيفة رح يصار الى المجاز وهو الحرية لامكان التكلم بالحقيقة وهو الذي يبتني عليها الخلفية
عنده حتى يعتق العبد لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة في حق التكلم يحتاج الى صحة التكلم سواء كان صالحا لحكم الايجاب
ام لا وههنا التكلم صحيح لانه كلام تام مركب من مبتدا وخبر موضوع لاثبات المعنى بصيغة الا انه تعذر العمل بحقيقة
ههنا ولم يجاز متعين وهو العتق من حيث ملكه لانه لازم البنوة اذ البنوة في المملوك مستلزم للحرية فصار
مستعارا له بقرينة صون الكلام العاقل البالغ عن الالغاء كما اذا قال للاصغر ابنا منه سنا وهو مشهور النسب
من غيره فان قيل يشكل مذهبه بقوله لعبده هذه بنتي او لامته هذا ابني فانه يلغو لامتناع الحقيقة ولا يصار الى
المجاز وهو العتق مع صحة التكلم بالحقيقة قيل ان قوله هذه بنتي اقرار بما هو سبب الحرية وحكم ثبوت الحرية
بجهة البنتية والعبد ليس بمحل لتلك الحرية اصلا كذا في الكشف وفيه نظر لان هذا الجواب لا يطابق السوال ولا يحسن جانبه
اصلا لان قوله هذا ابني كلام تام مفيد للمعنى بنفسه الا انه امتنع العمل ههنا بالحقيقة فينبغي ان يصار الى المجاز صيانة
للكلام العاقل البالغ عن الالغاء بعين ما ذكرته في قوله هذا ابني للاكبر سنا منه وقيل الاصل ان المشار اليه اذا لم يكن
من جنس

ع فلا يثبت به الحرية
خلفا عنها نقض لقوله
بخلاف ما اذا قال
للاصغر ابنا منه وهو
معروف النسب من غيره
هذا ابني لانا حكم
الحقيقة ه ه

من جنس المسمى فالعبرة للتسمية كما اذا باع فصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج فالبيع باطل والذكور والاناث من بني ادم
جنسان مختلفان فاذا لم يكن المشار اليه من جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيحه في المعدوم فلا يمكن
ان يجعل البنت مجازا عن الابن كذا في الحواشي البزدوي ويمكن ان يقال بعون الله تعالى وحسن توفيقه لا نسلم
ان التكلم بالحقيقة صحيح لان من الشرط صحته ان لا يكون معناه الحقيقي محالا لذاته بل يكون مما يمكن ان يراد
هو بذلك الكلام في الجملة لكنه انما يصير بخبر عكس الارادة بعارض هو ذلك لان الكلام الصحيح ما يصح الحكم بمعناه الحقيقي
بالنسبة الى قايل ما والا يكون كذبا ولغوا صريحا وهذا بانا مخصصها وما علينا نصح الهذيان والكذب المحض
ولا شك ان كون العبد ابنة وكون الامة ابنا محال لذاته بوجه من الوجوه اذ لا يمكن ان يكون صحيحا بمعناه الحقيقي لا بالنظر
الى هذا القايل ولا بالنظر الى قايل اخر لان كل قايل يتكلم به يكون كذبا صريحا ولغوا محضا فلا يبتني عليه المجاز كما اذا
قال لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق فان معناه الحقيقي محال لذاته لانه اعتاق المعدوم
والاعتاق من المعدوم محال لذاته اذ لا يمكن ان يكون صحيحا بمعناه الحقيقي بالنسبة الى القايل ما فيكون لغوا
محضا وكذبا صريحا فلا يبتني عليه المجاز بخلاف قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فان معناه الحقيقي ليس محالا لذاته
لان هذا الكلام صحيح بمعناه الحقيقي بان يقول من هو اكبر سنا من العبد وان لم يكن صحيحا بالنسبة الى هذا القايل
فيكون الامتناع بعارض كون القايل اصغر سنا منه فيصح ابتناء المجاز عليه لا يقال ان قوله لعبده هذا ابنتي او لامته
هذا ابني ايضا ليس محالا لذاته لانه صح بمعناه الحقيقي في الجملة نظرا الى استعماله بعينه في محل اخر بان كان المشار اليه
جارية او عبدا فالصحة في قوله هذا ابني للاكبر سنا منه في الجملة بالنظر الى قايل اخر لانا نقول ان قوله لعبده هذه ابنتي
او لامته هذا ابني اذا استعمل في محل اخر بان كان المشار اليه جارية او عبدا يكون ذلك كلاما اخر لا هذا فيبقى هذا
على الاستحالة كما كان بخلاف قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فانه اذا استعمله قايل اخر بان قال من هو اكبر سنا
من العبد يكون ذلك عين هذا الكلام فلا يكون هذا الكلام محالا لذاته وذلك لان الكلام لا يختلف باختلاف المتكلم
لان المتكلم خارج عن الكلام اما باختلاف المشار اليه فيختلف لانه داخل في الكلام وذلك لان اسم الاشارة وان كان
كلي الوضع لكنه جزئي الاستعمال فاذا استعمل في محل صار المشار اليه جزئيا حقيقيا ثم اذا استعمل في محل اخر صار ما صدق
عليه اسم الاشارة جزئيا اخر فلا يكون هذا الكلام عين ذلك الكلام بل يكون كلاما اخر فيبقى هذا على الاستحالة كما كان

فالنظر لعين الانصاف كيف تم الكلام وبلغ منتهى المرام وبهذا الجواب اندفع كثير من الشبهات التي ترد نقضا على الاصل المذكور
فان قيل ما الفرق بين قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق وبين قوله حررتك قبل ان تخلق او قبل ان
اخلق في ان العتق يثبت في المسئلة الثانية دون الاولى مع ان معنى الحقيقي محال لذاته في كلتا المسئلتين قيل الفرق
بينهما ان الاعتاق من قبيل الاثباتات لانه عبارة عن اثبات القوة الشرعية على ما هو التحقيق والتحرير من قبيل الاسقاطات
لانه عبارة عن ازالة الملك ولا يشترط للسلب وجود الموضوع فلا يشترط للتحرير وجود المحرر والمحرر قبل الخلق فيثبت
العتق في الثانية دون الاولى فان قيل ازالة الملك يستلزم ثبوت الملك وهو قبل الخلق غير ممكن فالتحرير الذي هو
عبارة عن ازالة الملك كان كذلك فكيف يثبت مضمونه قيل معنى التحرير ازالة الملك وازالة الملك يستلزم ثبوت
الملك فكان استلزام التحرير الملك ضمنيا والضمنيات لا تعتبر والله اعلم بالصواب فان قيل يشكل مذهبهما بقولهم هذا اسد
للشجاع فان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على انه استعارة صحيحة مع انه لا يتصور الاسدية بحقيقتها في الرجل الشجاع فالشرط
امكان المعنى الحقيقي في محل المجاز لو كان المجاز جميعا خلاف اهل اللغة قيل انهما اشترطا امكان المعنى الحقيقي في محل المجاز
اذا كان المجاز في المركب دون المفرد والمجاز في قوله هذا اسد في المفرد وهو لفظ الاسد بخلاف هذا ابني في مسئلتنا فان المجاز
فيه في المركب كذا في المعفاة شرح البزدوي ولقائل ان يقول ان قوله هذا ابني وهذا اسد كل واحد منهما جملة اسمية
فالفرق بين ان يكون المجاز في هذا الاسد في المفرد وفي قوله هذا ابني في المركب واجيب بان قوله ابني اسم مشتق لان معناه
مولود مني والخبر اذا كان مشتقا كان الاستعارة في الاسناد لا في المفرد بخلاف قوله اسد فانه اسم جنس والخبر اذا
كان اسم جنس كانت الاستعارة في المفرد لا في الاسناد فافترقا كذا قيل في الجواب ان يقال في الجواب عنه
ان المجاز لا يتحقق الا بالاتصال والاتصال في هذا الاسد لا يتعلق بالتركيب بل يتعلق بالمفرد وهو لفظ
الاسد لان نفس الاسدية يستلزم الشجاعة فيكون المجاز في لفظ الاسد بخلاف الاتصال في قوله هذا ابني فانه
يتعلق بالتركيب الاضافي لا بالمفرد لان نفس البنوة لا يستلزم ذلك الحرية بل البنوة المضافة الى المالك يستلزم
ذلك الاثر انك لو قلت لعبده هذا ابن بدون الاضافة لا يعتق فعلم ان المجاز في هذا الاسد في لفظ الاسد وفي هذا
ابني في الاضافة لا في لفظ الابن فاعرف فانه حسن بديع وقيل في الجواب عن اصل السوال ان الاسدية بحقيقتها
يتصور في الرجل الشجاع بالكرامة او بالمسخ في نفس الامر ومثل هذا الامكان في الحقيقة يكفي للمصير الى المجاز ولهذا الصار
الى المجاز

الى المجاز في صورة النكاح بلفظ البيع والهبة مع ان الحقيقة وهو تمليك الحرة بالبيع والهبة محال باعتبار ان تمليك
الحرة بالبيع والهبة ممكن في الجملة بان ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت فصارت مملوكة وهذا القدر من
الامكان في الاصل كاف للمصير الى الخلف وكذا المصار الى الخلف وهو الكفارة في مسئلة مس السماء والصعود
اليها وتحويل الحجر ذهبا لان ذلك ممكن كرامة ثم يبطل قولهما بهذا النقض وقيل في الجواب ان قوله هذا اسد ليس
باستعارة بل تشبيه بغير آلة التشبيه لما عرف في علم البيان ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا لان الاستعارة عند
علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في شيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى وخبر المبتدا لا بد له من
مبتدا لفظا او تقديرا ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يتاتى على اصطلاح علماء البيان لا على اصطلاح الفقهاء
واهل اللغة فان المجاز والاستعارة عندهم مترادفان على ما سنذكره على ان قوله ابني في مسئلتنا ايضا خبر فينبغي
ان لا يكون قوله هذا استعارة بل يكون تشبيها بخلاف آلة التشبيه وفي التشبيه لا يعتق العبد بالاتفاق سواء كان
اكبر سنا من المولى او اصغر سنا منه واجيب عن هذا بان ما ذكرنا من قوله هذا اسد ليس باستعارة بل تشبيه بحذف
آلته بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة في الاسماء الاجناس التي هي الاستعارة
الاصلية اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عندهم بالاتفاق وتسمى استعارة تبعية كما يقال
الحال ناطقة اي دالة استعيرت الناطقة للدلالة وهنا خبر المبتدا وهو ابني مشتق كما مر فيجوز فيه الاستعارة
باتفاقهم بخلاف هذا اسد فان خبره اسم جنس فلا يجوز فيه الاستعارة وعلى هذا اي بناء على الاصل المذكور وهو ان
الخلفية في التكلم عنده وفي الحكم عندهما يخرج من التخريج اي يستخرج فعول على هذا متعلق بمحذوف اي وبناء على هذا
وهو بمعنى مبني وقع صفة مصدر محذوف اي ويخرج تخريجا مبنيا على هذا الحكم في قوله اي في قول الرجل له علي الف او على
هذا الجدار وقوله عبدي هذا او جاريتي حر فان حقيقة الكلام لزوم الالف على احدهما وحرية احدهما بلا تعيين وهو غير
ممكنة في نفسها لان احدهما وهو الجدار والحمار ليس بمحل لزوم الالف وثبوت الحرية فعندهما يصير الكلام لغوا كما في
المسئلة السابقة لانه لم ينعقد لحكم الحقيقة فلا يصلح لحكم المجاز وعنده يصار الى المجاز وهو التعيين لانه لفظ صحيح
والمعنى ان الالف علي وان عبدي حر ولقائل ان يقول ما لابي حنيفة لو صح قوله عبدي هذا او جاريتي حر والمعنى قوله احدهما
حر مع ان محل لفظ احدهما الفرد على احد معينا ممكن فما الفرق بينهما والجواب له ان يقول ان ذكر الاعم وارادة الاخص

لا يجوز كذكر الحيوان وارادة الانسان فكيف يراد الواحد المعين من واحد غير معين ولا يلزم علينا هذا اي على الاصل
المذكور لابي حنيفة رحه وهو انه اذا امتنع العمل بالحقيقة يصار الى المجاز بشرط صحة التكلم ما اذا قال رجل اي حكم حاصل
وقت قول الرجل لامرأته هذا ابنتي ولها اباء والمرأة نسب معروف من غيره ذلك الرجل قيد به لانها لو كانت مجهولة
النسب يثبت النسب منه وتحرم عليه حيث لا تحرم المرأة عليه اي على الرجل عندنا خلافا للشافعي رحه ولا نجعل ذلك اي قوله هذه
ابنتي مجازا عن الطلاق المحرم مع انه كلام تام مفيد للمعنى بنفسه وقد تعذر العمل بحقيقة لثبوت النسب من غيره بل هو لغو
سواء كانت المرأة اصغر سنا منه او اكبر لانه دليل على قوله ولا يلزم اي انما لا يلزم ذلك لان هذا اللفظ وهو قوله هذه
ابنتي لو صح معناه اي لو ثبت موجبه وهو النسبية لكان ذلك المعنى منافيا للنكاح لان النسبية تنافي النكاح
فيكون ذلك المعنى منافيا لحكمه اي لحكم النكاح وهو الطلاق لان منافي اللازم مناف للملزوم وانما سمي الطلاق
حكم النكاح لان ملك الطلاق مستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فلا يصح ان يذكر النسبية
ويراد بها الطلاق لانهما متنافيان ولا استعارة مع وجود التنافي لان مبنى الاستعارة الاتصال والمنافاة
يأبى ذلك فحاصل الجواب ان الاستعارة انما تمتنع بينهما لعدم صحة الاتصال بين الحقيقة والمجاز لا لعدم التصور
الحقيقة ثم يرد عليه ان البنوة مناف للملك فيكون منافيا لحكمه وهو العتق كما ان النسبية مناف للنكاح فيكون
منافيا لحكمه وهو الطلاق فكيف استعار البنوة للعتق ولا استعارة مع وجود التنافي فقال في الجواب بخلاف قوله
اي قول المولى لعبده هذا ابني فان البنوة لا تنافي ثبوت الملك للاب بل يثبت الملك للاب ثم يعتق عليه
اي يعتق الابن على الاب لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه فلا تكون منافية للعتق فصح استعارتها
للعتق فان قيل لم لم يجعل قوله هذا ابنتي مجازا عن الحرمة التي هي من موجبات النسبية صونا عن الالغاء لكلام العاقل
البالغ كما جعلتم قوله هذا ابني مجازا عن العتق الذي هو من موجبات البنوة فيكون معنى قوله هذه ابنتي هذه حرام
علي او هذه محرم علي فيكون من باب الكنايات من الطلاق وتطلق في بالنية او حال مذاكرة الطلاق قيل الحرمة
التي هي من موجبات النسبية هي الحرمة المؤبدة وليس في يد الزوج اثبات تلك الحرمة بقوله فانما يثبت
ذلك بسببها مثل الرضاع والمصاهرة وغير ذلك ولم يوجد شيء من اسبابها فلا يمكن اثباتها بمجرد قول الزوج فاما حاصل
ان الحرمة الثابتة بالطلاق ليس من موجبات النسبية لما بينا من المنافات فلا يصح ان يكون هذه ابنتي مجازا عنه
وما يجعل

وما يجعل مجازا عنه وهو الحرمة المؤبدة لا يملك الزوج اثباتها بخلاف العتق فانه من موجبات البنوة فيجوز ان يجعل
مجازا عنه فان قيل ان النسبية لما كانت مستلزمة للحرمة المقيد وهي الحرمة المؤبدة كانت مستلزمة للحرمة
المطلقة ايضا اذ المطلق موجودة في المقيد لانه جزء المقيد فيتحقق الاتصال بين النسبية ومطلق الحرمة فينبغي
ان يكون مجازا عن مطلق الحرمة فيقع به الطلاق لوجود مطلق الحرمة في الطلاق قيل لا يمكن اثبات مطلق الحرمة
بها لانه لو ثبت فاما ان يثبت في ضمن الطلاق او لا لا يمكن الاول لما بينا من المنافات ولا استعارة مع وجود
التنافي وكذا الثاني لانعقاد الاجماع على انه لا ولاية للعبد على اثبات الحرمة في المرأة بدون الطلاق ولقائل ان
يقول اذا قال لامرأته انت علي مثل امي ونوى به الطلاق يقع الطلاق تشبيها لها بالام في الحرمة مع ان الحرمة التي
هي من موجبات الامومية هي الحرمة المؤبدة والزوج لا يملك اثباتها والحرمة الثابتة بالطلاق ليس من موجبات
الامومية فكان التنافي بينهما مثل التنافي بين النسبية والحرمة الثابتة بالطلاق واجيب بان قوله انت علي مثل
امي اذا نوى به الطلاق ليس باستعارة بل تشبيه في حق الحرمة بخلاف هذه ابنتي اذا نوى به الطلاق فانه استعارة
ولا استعارة مع وجود التنافي فصل في تعريف طريق الاستعارة اي في تعريف الموصل الى صحة الاستعارة
الاستعارة والمجاز مترادفان عند ائمة الفقه اذ معنى كل واحد منهما عندهم استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة
بينهما وعند ائمة علم البيان الاستعارة نوع من المجاز اذ المجاز عندهم ينقسم الى مرسل واستعارة قالوا ان كانت
العلاقة وجه الشبه يسمى استعارة والا مرسلا ثم اعلم انك اذا قلت رايت اسدا يرمي فالمستعار لفظ الاسد
والمستعار له الانسان الشجاع والمستعار منه الهيكل المخصوص وما يقع به الاستعارة هو الاتصال وهو المعنى له
اللازم المشهور في الهيكل وهو الشجاعة ثم طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين صورة او معنى
كما في تسمية المطر سماء والشجاع اسدا وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة واليه اشار
الشيخ بقوله اعلم ان الاستعارة في احكام الشرع خص احكام الشرع بالذكر لانه في بيان اقسام الكتاب التي يعرف بها
احكام الشرع معلومة اي جارية وشائعة بطريقين احدهما اي احد الطريقين ثابت بوجود الاتصال الى السبب
وجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني اي طريق الثاني ثابت بوجود الاتصال بين السبب المحض والحكم
والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى يعني اذا تاملت في المشروع وقفت على معناه فان وجدت ذلك المعنى

وقيدنا باللازم المشهور احترازا عن المعنى اللازم دون المشهور كالبخر وهو لازم الاسد لكن لم يشتهر به فلا يجوز الاستعارة للابخر بالاسد

في مشروع آخر يجوز استعارة احدهما للآخر ولذلك استعير الحوالة للكفالة وبالعكس والصدقة للهبة وبالعكس والادار
للقضاء وبالعكس وانما ترك المص هذا القسم وحصرنا في احكام الشرع على نوع الصور لما الكثرة في هذا القسم وقلة ذلك القسم واما
الاحتياج في هذا القسم الى بيان الفرق بين الاتصال العلة والحكم وبين الاتصال السبب بالمسبب الذي يبتني عليه المسئلة الخلافية
وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما سيجي بخلاف القسم الاول فانه مطرد لا حاجة فيه الى بيان فرق فانه في حكم
العلة في صحة الاستعارة السبب ما يكون مفضيا الى الحكم في الجملة بدون ان يكون موضوعا له مثل البيع فانه يفضي الى
ثبوت ملك المتعة اذا صادف الجوار وان لم يكن موضوعا له ومثل الاعتاق فانه يفضي الى ادلة ملك المتعة اذا
صادف الجوار وان لم يكن موضوعا له وانما الكد السبب بالمحض لان السبب قد يطلق على العلة مجازا كقال الشرا سبب للملك
والنكاح سبب للحل فدفع به ذلك الاحتمال وقيل انما الكد به احترازا عن السبب الذي ينزل منزلة العلة بان يكون
خاصا فانه في حكم العلة في صحة الاستعارة من الطرفين والاول اي الاتصال الاول منهما اي من الاتصالين وهو
وجود الاتصال بين الحكم والعلة يوجب اي يثبت صحة الاستعارة من الطرفين اي من الجانبين حتى جاز ذكر العلة
وارادة الحكم ولذا العكس لان مصحح الاستعارة وهو الاتصال وهو باعتبار الافتقار وهو في العلة والمعلول من الجانبين
اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مفتقرا اليها وتابعا لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع الا لحكم حتى لا يكون
مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كهو بيع الحر والنكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الغرض
واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالآخر فيعم جواز الاستعارة من الطرفين فان قيل الحكم لا يفتقر
الى العلة المعينة لانه قد يوجد بدونها كالملك بغير الشرا مثل الهبة والارث ونحو ذلك قيل الافتقار الى
العلة المعينة غير شرط في باب الاستعارة لانه لو شرط ذلك لم يجز استعارة العلة للحكم الا اذا كان الحكم مختصا
بها وهو خلاف اجماع اهل اللسان فانهم استعاروا الخمر للاثم في قولهم تركنا ما به باس لئلا يلزم الخمر اي الاثم
والاثم غير مختص بالخمر بل المشروط في جوازها الافتقار الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر لان الحكم قبل وجوده
مفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فيكون كل واحد من افرادها صالحا لان يوجد الحكم به مفتقرا اليه الحكم في نفس الامر
فيجوز استعارته للحكم والثاني اي الاتصال الثاني وهو وجود الاتصال بين السبب والحكم يوجب اي يثبت
صحتها اي صحة الاستعارة من احد الطرفين وهو اي الاستعارة من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع
السبب

السبب للحكم دون عكسه لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة
لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب هو المفتقر الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه به
فيصح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه تقديرا واما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه
الاصلي الذي وضع له به واما ثبوت المسبب به فمن الامور الاتفاقية فان شرا الامة المجوسية والرضاعة والاخت
من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل به حل فاذا كان كذلك لا يصير
السبب متصلا بالمسبب ولا زما له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب فان قيل جاء في التنزيل استعارة
المسبب للسبب مثل قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا والعنب سبب للخمر وقوله تعالى اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله
اي فاذا اردت قراءة القرآن والارادة سبب للقراءة قيل استعارة المسبب للسبب اذا كان مختصا
به جائز والخمر مختصا بالعنب وذلك لان المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصح
الاستعارة من الجانبين والارادة والقصد علة للفعل لعدم الواسطة بينهما لان الفعل يوجد عند
القصد وينعدم عند عدمه كذا قيل وفي كلا الجوابين نظر اما الثاني فلانا لا نسلم ان الارادة علة للفعل اذ العلة
لا تنفك عن المعلول والارادة قد تنفك عن المراد وانما العلة هي الاستطاعة المتخللة بين الارادة والفعل
على ما عرف فبهذا الجواب لا يحصل التفصي عن استعارة المسبب للسبب واما الاول فلان علة عدم جواز استعارة
المسبب للسبب عدم افتقار السبب الى المسبب على ما مر وبالاختصاص لا يثبت الافتقار من جانب السبب اصلا
الا ترى ان الخمر ان اختص بالعنب لا يصير العنب مفتقرا الى الخمر اصلا فلا يكون السبب متصلا بالمسبب
فكيف يصح الاستعارة من الطرفين واجيب بان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه معلولا صار كان السبب
موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فحصل الاتصال من الطرفين الا ترى ان الخمر
لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر صار العنب ولا قيام للعنب بدون
ما يه وقال ان يقول ان المطر مختص بالسحاب فينبغي ان يجوز ذكر المطر وارادة السحاب كما جاز عكسه مع انه لا
يجوز ويمكن ان يجاب عن قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا بان هذه الاستعارة يحتمل ان يكون من قبيل تسمية الشيء
بما يؤول اليه او من قبيل اطلاق الجزء على الكل لا من باب اطلاق الحكم على السبب وذلك لان العنب مركب من ثفله

ومائة وقشره والخمر هو ماء العنب وسمي الماء خمرا باعتبار ما يؤول اليه او من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب لان العصر
سبب لاستخراج الماء الذي يكون خمرا فيكون المراد من العصر الاستخراج وسمي الماء خمرا باعتبار ما يؤول اليه على ان الخمر
اسم العنب بلغة اهل عمان فيحتمل ان يكون هذا ارادة على لغتهم فلا استعارة فيه اصلا مثال الاول اي مثال
الاستعارة بين العلة والحكم فيما اذا قال رجل ان ملكت عبدا فهو حر فملك الرجل نصف العبد فباعه اي باع الرجل
ذلك النصف ثم ملك النصف الآخر من العبد لم يعتق النصف الثاني اذ لم يجتمع في ملكه اي في ملك ذلك الرجل كل
العبد فلم يتحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد ملك النصف الآخر لا يوصف بملك العبد ولا يقال عرفا انه مالك
العبد الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله ملكها او زيادة متفرقة لكن لما لم يجتمع في ملكه
مائتا درهم يكون صادقا ولو قال رجل ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى الرجل نصف العبد فباعه اي فباع ذلك
النصف ثم اشترى النصف الآخر من العبد عتق النصف الثاني لتحقق الشرط وهو شرا العبد فانه بعد شرا النصف الآخر
يوصف بشرى العبد ويقال انه اشترى العبد وذلك لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الا يرى انه لو قال ان
اشتريت عبدا فامرأتي طالق فاشتراه لغيره يحنث في يمينه فاذا اشترى النصف الثاني بعد بيع النصف الاول
فقد اجتمع شرى الكل في عبد فوجب الحنث ومدار الفرق بين هاتين المسئلتين على اصل متقرر في الشرع وهو ان
المطلق قد يتقيد بدلالة العرف والعادة ايضا كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد ومطلق الملك يتقيد بالاجتماع
بحكم العرف والعادة كما ذكرنا وفي فصل الشرا لم يوجد مثل هذا العرف فبقي على اطلاقه وقد حكي عن الشيخ الامام ابو بكر الاسكاف
انه كان اماما ببلخ ولم يواب يقال له اسحاق كان يدرس هذه المسئلة بدعوه ويقول هل ملكت مائتي درهم فقال لا
ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم شيئا فقال نعم فوضح على اصحابه ان العرف كما ذكرنا وفي هذه المسئلة اسئلة
لا يقال المطلق ينصرف الى الكامل والكامل هو المجتمع الاجزاء فينبغي ان لا يعتق النصف الثاني في فصل الشرا
ايضا لانا نقول المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية لا في الصفات اذ هو غير متعرض للصفة اصلا لكنه يتقيد بالاجتماع
في الملك للعرف فلا شك ان شرى نصف العبد كاملا كشرى كله اذ هو مبادلة المال بالمال وهذا يتحقق بكماله في شرى
البعض كما يتحقق في شرى الكل والناقص منه ان وجد يوجد في احد جزئيه من الايجاب والقبول فلما وجد الشرط
وهو الشرا الكامل في العبد الكامل عتق النصف الثاني ثم انما وضع المسئلة في المنكر لان العبد اذا كان معينا ينصرف
الحكم

الحكم فيه بين الملك والشرا حتى يعتق النصف في الوجهين جميعا لان الاجتماع والتفرق من الاوصاف وقد عرف ان الوصف
في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فان قيل قد ذكرتم ان الملك يقع على المجتمع دون المتفرق عرفا والاجتماع من الملك
بصفة العددية بعد الزوال لا يتحقق سواء كان العبد حاضرا او غائبا فكيف يقع الفرق بين المنكر والمعرف قيل
ذلك العرف في المنكر دون المعين لان الانسان في العادة لا يستحي لنفسه ان يقول ما ملكت هذا الالف قط فقد
ملكه متفرقا وذلك لانه اذا اشار الى المعين فقد قصد نفي الفنا الملك عن المحل وذلك لا يحصل في المحل بازمنة
متفرقة واذا لم يشر الى المعين فقد قصد نفي الغنا عن نفسه والغنا لا يحصل الا بملكه مجتمعا فوجب العمل باطلاق
اللفظ في المعين وتقييده بصفة الاجتماع في المنكر كذا قيل ولو عنى اي نوى بالملك الشرى في المسئلة الاولى او بالشرا
الملك في الثانية صحت نيته بطريق المجاز لان الشرا علة اي علة الملك لانه وضع لاثبات الملك لا بالواسطة
والملك حكمه اي حكم الشرى فتحقق الاستعارة بين العلة وهي الشرى والمعلول وهو الملك من الطرفين حتى لا يشترط
الاجتماع في عنايت الشرى بالملك فيعتق النصف الثاني ويشترط الاجتماع في عنايت الملك بالشرا فلا يعتق
النصف الثاني ثم هذا اي قوله ولو عنى بالملك الشرا او بالشرا الملك مقصود بالتمثيل واما ايراد المسئلتين الاوليين
فلبيان ما بين معنى الشرا ومعنى الملك من التفاوت حتى يتحقق الاستعارة بنقل اللفظ من معنى الى معنى الآخر وقائل ان يقول
بتي امكن العمل بالحقيقة يسقط المجاز فكيف يصح عنايت احدهما بالآخر مع امكان العمل بالحقيقة والجواب بان
هذا في حق السامع يعني لا يجوز للسامع ان يحمل كلام المتكلم على المجاز مع امكان حمله على حقيقته لا في حق المتكلم فانه
مخير بين ان يتكلم بالحقيقة وان يتكلم بالمجاز الا ترى انه جاز للمتكلم ان يقول رايت السبع انه يمكن ان يقول
شجاعا وعنايت احدهما بالآخر في حق المتكلم ولقائل ان يقول عنايت احدهما بالآخر بيان تغير او بيان تفسير فلا
يحتمل غيرهما لا سبيل الى الاول لانه لا يتاتى الا في المجمل والمشترك وما في حكمهما في الابهام وقوله ملكت واشتريت
خاصان والخاص لا يحتمل بيان تفسير لكونه بينا وكذا الثاني لانه لا يصح منفصلا وهذا البيان صح منفصلا ويمكن
ان يقال ان هذا بيان تغير وهو نوعان احدهما ما لا يحتمله اللفظ كالشرط والاستثناء وهو لا يصح بالنية بل يحتاج
الى التلفظ بالمغير متصلا والثاني ما يحتمله اللفظ وهو يصح بالنية ولا يحتاج الى التلفظ بالمغير متصلا وههنا من
هذا القبيل والله اعلم بالصواب الا انه فيما يكون تخفيفا في حقه جواب ما يقال لو صحت الاستعارة من الجانبين

يصدق فيما اذا ادعى بالشرى الملك واللازم منتف حتى يحكم القاضي بعتق النصف الثاني ولا يقبل نيته
فقال في الجواب الا انه فيما يكون تخفيفا في حقه اي لكن الثاني او القايل الذي يدعي في عنايته يكون تخفيفا
في حق القايل وذلك فيما اذا ادعى بالشرى الملك لا يصدق في القضاء لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فكان
فيه مظنة التهمة فلا يصدق في ترك الحقيقة في القضاء خاصة مصدر وقع موقع الحال اي قد خص خاصة لمعنى
التهمة بفتح الهاء اي تهمة التخفيف على نفسه والعتق مما يحتاط في اثباته لا لعدم صحة الاستعارة ولهذا
يصدق في الديانة بخلاف ما اذا ادعى بالملك الشرى فان فيه تغليظا وتشديدا عليه فيصدق في الديانة والقضاء
فان قيل اذا ادعى باحدهما الاخر فلا يخلو اما ان نصب القرينة الصارفة عن الحقيقة او لا فان نصب فانتفى التهمة
فينبغي ان يصدق فيما فيه تخفيف عليه قضاء وان لم ينصب فكيف يصح ارادة المجاز بدون القرينة الصارفة ويصح
امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز قيل المراد الثاني والمجاز في نفس الامر لا يحتاج الى القرينة لصحة صحة
ارادته بدون القرينة فيما بينه وبين الله تعالى وانما اشترط القرينة في مقام الخطاب لان المقصود من الكلام
في هذا المقام افهام المخاطب وهو لا يفهم بدون القرينة فاذا ادعى بالشرى الملك ولم ينصب قرينة المجاز
تعمل نيته فيما بينه وبين الله تعالى لكن السامع لما لم يفهم ذلك لا يصدق بنيته قضاء لمكان تهمة التخفيف
عليه لا لفساد في الاستعارة على ان نيته من القراين الصارفة عندهم لكنها قرينة غير ظاهرة فصح ارادة
المجاز بهذه القرينة فيما بينه وبين الله تعالى لكن لا يصدق القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فكان
فيه مظنة التهمة فان قيل اذا ادعى بالملك الشرى ففيه ايضا تخفيف عليه حيث لا يعتق العبد اذا ملكه بالهبة
والارث او غيرهما من اسباب الملك فينبغي ان لا يصدق ايضا في القضاء لمكان التهمة التخفيف عليه فكيف يصح
تغيير ما فيه تخفيف ومع عناية الملك بالشرى فالحاصل ان في كل الفصلين تغليظا من وجه وتخفيفا من وجه
ففي عناية الشرى بالملك من حيث انه يعتق في صورة الاجتماع والافتراق تغليظ عليه ومن حيث انه لا يعتق
اذا ملكه بالهبة او الارث تخفيف عليه وفي صورة عناية الملك بالشرى من حيث انه يعتق سواء ملكه بالشرى او
بالهبة او بالارث تغليظ عليه ومن حيث انه لا يعتق في صورة الافتراق تخفيف عليه فالقول بكونه مصدقا
في القضاء في الصورة الاولى دون الثانية تحكم محض قيل هذا الاشكال لا يتوجه على المص حيث قال الا انه فيما
يكون

يكون تخفيفا في حقه لا يصدق وهو يتناول ما اذا ادعى الملك بالشرى وقد دخل العبد في ملكه بالشرى متفرقا وما
اذا ادعى بالشرى الملك وقد دخل في ملكه بعد التعليق بالهبة او الارث وانما يتوجه على الشارحين لو حيث قيدوا
ما فيه تخفيف عليه بعناية الملك بالشرى واذا كان تغييرهم فيما اذا دخل العبد في ملكه بالشرى متفرقا لا بسبب اخر
وكان المعنى فملك نصف العبد بالشرى فباعه ثم ملك النصف الاخر بالشرى لا يتوجه الاشكال عليهم ايضا فتامل مثال
الثاني اي مثال الاستعارة بين السبب والحكم اذا قال الرجل لامرأته حررتك ونوى به الطلاق يصح لان
التحرير بحقيقته اي بمعناه الوضعي يوجب اي يثبت زوال ملك البضع بواسطة زوال ملك الرقبة يعني ان
التحرير بحقيقته يوجب زوال ملك الرقبة وبواسطة يوجب زوال ملك البضع فكان التحرير سببا محضا لزوال
ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لان العلة هي التي لا يتخلل بينها وبين الحكم واسطة وههنا قد تخللت الواسطة
بينهما وهي زوال ملك الرقبة ولان علة الشيء ما يكون موضوعا لذلك والتحرير انما وضع لازالة ملك الرقبة لا لازالة
ملك المتعة ولان العلة لا تنفك عن الحكم والتحرير قد يوجد بدون زوال ملك المتعة كتحرير العبد والامة من
الرضاعة ونحوهما فجاز ان يستعار التحرير الذي هو موضوع لازالة ملك الرقبة عن اطلاق الذي هو مزيل الملك
المتعة على طريق ذكر السبب وارادة المسبب فان قيل ينبغي ان يقع الطلاق بالفاظ العتق بدون النية لان كل
موضع يكون المحل متعينا لنوع مجاز لا يحتاج الى النية صونا عن الفاء كلام العاقل البالغ ولهذا ينعقد النكاح بلفظ
الهبة والتمليك بدون النية وكذا يثبت العتق بقوله هذا ابني بدونها قيل انما يحتاج الى النية لان المحل
المضاف اليه غير معين لهذا المجاز بل هو محتمل الحقيقة وصف الحذامة فيحتاج الى النية لتعيين المجاز بخلاف استعارة
الفاظ التمليك للنكاح فان اضافتها الى الحرة لا تدل الا على النكاح وكذا استعارة هذا ابني لان اضافته الى العبد
لا تدل الا على الحرية فان قيل المعتبر في باب المجاز هو السببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاق اسم السبب
على المسبب وههنا ليس كذلك لان المعنى الحقيقي للاعتاق اثبات القوة الحكمية لغة وشرعا كما يسمى قريبا والمعنى
الحقيقي للطلاق ازالة القيد الشرعي وليس بين اثبات القوة وازالة القيد سببية قيل قد يقام الغرض من
المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كاستعمال البيع والهبة
الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة وههنا زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة والى

الاول من قول الشارح صح والشارح ... الصدق ديانة ... في مثال ... الصورة ... ولكن القاضي ... وجه الصدق ... لان فيما ... قال ان ... كلا ادا اشترى ... لعلان على الف درهم ... بالبراءة ... نعم بنية ... على الانقضاء ...

لم يكن المعنى الحقيقي لالفاظ العتق والطلاق لكن غرضهما كذا قيل **وفيه نظر** لانه على هذا يلزم تعدد المجاز في لفظ
واحد لان ارادة الغرض من المعنى الحقيقي مجاز ثم ارادة مسبب الغرض منه مجاز آخر ومثل هذا لا يجوز على انا لا نسلم ان
زوال ملك الرقبة غرض من اثبات القوة الشرعية بل الامر على العكس وهذا ظاهر **ولقايل** ان يقول ينبغي ان لا
يصح نية الطلاق من الفاظ العتق اذ لا اتصال بين قوله انت حرة وانت طالق وانما الاتصال بين اثريهما
وهي زوال ملك المتعة وزوال ملك الرقبة والاتصال بين الاثرين لا يوجب الاتصال بين المؤثرين فكيف يصح
استعارة الفاظ العتق للطلاق **واجيب** بانه انما يصح الاستعارة باعتبار ان قوله انت حرة مستلزم لزوال ملك
الرقبة وقوله انت طالق مستلزم لزوال ملك المتعة وبينهما اتصال السببية فاذا كان بين الملزومين اتصال السببية
كان بين اللازمين ايضا نوع اتصال وكفى للاستعارة بنوع اتصال **فان قيل** ذكر التحرير وارادة الطلاق ليس من باب
ذكر السبب وارادة المسبب لان التحرير سبب لزوال ملك المتعة لا للطلاق **قيل** نحن لا نجعل التحرير مجازا عن الطلاق
بل عن المزيل الملك المتعة كذا ذكره المحشي بعده ولكن المزيل السبب سبب خاص في الجزاير لا يوجد بدونه وهو الطلاق
فتعين الطلاق بذكر التحرير بهذا الاعتبار **فان قيل** فعلى هذا كيف يصح قول الشيخ لو جاز ان يستعار عن الطلاق **قيل**
كلام محمول على حذف مضاف اي عن معنى الطلاق فعلم بهذا التحقيق ان الشيخ لما انما وصف الطلاق بالذي هو مزيل الملك المتعة
لاظهار المجهول للاستعارة لا لبيان انه مجاز عن الطلاق المقيد بكونه مزيلا لملك المتعة فافهم لا يقال لو جعل التحرير مجازا
عن الطلاق وجب ان يكون الواقع بقوله حررتك رجعيا كصريح الطلاق كما قال الشافعي لانه اذا استعير له واريد به
كانه هو الواقع به لانا نقول نحن لا نجعله اي لا نجعل التحرير مجازا عن الطلاق بل نجعله مجازا عن المزيل لملك المتعة
اي عن اللفظ المزيل لملك المتعة في الحال فيصح قوله حررتك زالت ملك متعتي عنك ومعناه لا نجعله مجازا عن موجب مطلق
الطلاق بل هو عن موجب الطلاق المزيل لملك المتعة وهذا المعنى هو المطابق للكلام السابق وذلك اي ازالة ملك المتعة
في الحال في البائن اي انما في الطلاق البائن دون الرجعي اذ الطلاق الرجعي لا يزيل ملك المتعة ولا يحرم الوطء عندنا خلافا
للشافعي **ولقايل** ان يقول هذا السؤال غير وارد عليه حيث قال لو جاز ان يستعار عن الطلاق الذي هو مزيل الملك المتعة
وما ذلك الا البائن **واجيب** بان المراد بقوله الذي مزيل لملك المتعة الذي من شانه انه يزيل ملك المتعة في الجملة لان في ذكر
المطلقة العامة لا يفيد الانواع والغرض بيان العلاقة فان ازالة ملك المتعة في الجملة هو المصحح للاستعارة مجملا

على العذر المجوز للاستعارة بما قتضاه المقام فافهم او نقول ان هذا السوال غير وارد عليه نظرا الى التحقيق لكن لما كان
وهم الورود دفعه ولذا قال لا يقال **ولقايل** ان يقول ان التحرير لا يخلوا اما ان يكون مجازا عن زوال ملك المتعة
الذي هو موجب الطلاق او عن الذي هو موجب التحرير ان جعلته مجازا عن الاول ينبغي ان يقع به الرجعي اذ هو
موجب الطلاق وان جعلته مجازا عن الثاني كما قال فخر الاسلام وغيره فلا شك ان زوال ملك المتعة الذي هو
مسببا الفاظ التحرير لا يزيل ملك النكاح لان مسبب هذه الالفاظ زوال ملك المتعة الذي يثبت بملك اليمين
وذلك يعتمد ملك اليمين وهو منتف في الحرة المنكوحة فلا يقبل زواله بهذا حاصل ما ذكر الشارح **واجيب** بانا
جعلناه مجازا عن الثاني والعبرة في باب الاستعارة بنفس السببية لا للسببية في محل الاستعارة على ما عرف
ولا شك ان الفاظ التحرير اسباب لزوال ملك المتعة في الجملة وان لم يكن اسبابا في الحراير ولو قال المولى لامته
طلقتك وهو حكم ونوى به التحرير وهو السبب لا يصح هذه النية اي الاستعارة لان الاصل وهو السبب
جاز ان يثبت به الفرع وهو الحكم لان اتصال الفرع بالاصل في حق الفرع ثابت لافتقاره الى الاصل واما الفرع
فلا يجوز ان يثبت به الاصل لان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل غير ثابت لاستغنائه عن الفرع فلو جوزنا
هذه الاستعارة يؤدي الى جواز ما يدركه الاتصال وهو ممتنع وقال الشافعي تصح هذه الاستعارة حتى تعتق الامة بالطلاق
للاتصال بينهما من حيث المعنى لان كل واحد من الطلاق والعتاق اسقاط مبني على السراية واللزوم والمراد بالسراية
ثبوت الحكم في الكل بعد ثبوته في البعض حتى لو قال نصفك طالق او نصفك حر سرى الى الكل وباللزوم عدم قبوله
الفسخ فلما تساويا في معنى المناسبة في المعنى من طرق الاستعارة كالمناسبة من حيث السببية فجوز استعارة
الطلاق للعتاق كما جاز عكسه ولكنا نقول ان المناسبة في المعنى انما يصح للاستعارة اذا اشتركا في المعنى الخاص
المشهور واما بالكل بمعنى فلا ولا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص اذ معنى الطلاق رفع القيد الثابتة
بالنكاح ومعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية وليس بين رفع القيد واثبات القوة الشرعية مناسبة بل هما في
طرفي نقيض فما هذا الا مثل استعارة الحمار للذكي والاسد للجبان كذا قالوا **وفيه** بحث بوجوه الاول للخصم
ان يقول ان المعنى الحقيقي للاعتاق وان كان اثبات القوة الحكمية لكن الغرض منه ازالة ملك الرقبة وقد يقام
الغرض مقام المعنى الحقيقي ويجعل كانه نفس الموضوع له على ما مر والغرض من الطلاق ازالة ملك المتعة فتحققت

بينهما المناسبة من حيث المعنى وهو اشتراكهما في معنى الازالة والثاني ان يخالف ما ذكر في كتاب اصحابنا في مسئلة
تجزي الاعتاق ان الاعتاق عند ابي حنيفة رح ازالة الملك وانه لو كان معناه ازالة الملك تحققت المناسبة
بينه وبين الطلاق لان معنى الطلاق ازالة القيد فاشتركا في معنى الازالة وجب عنه بان ابا حنيفة رح انما قال
الاعتاق ازالة الملك بمعنى ان التصرف الصادر من المالك ليس الا ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع رح وضع الاعتاق
لازالة الملك والثالث لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية لكان من الاثباتات كالبيع والهبة والاثبات لا يصح
تعليقه بالشرط ولو كان من الاثباتات لما صح ذلك فثبت تعليق الاسقاطات كالطلاق فينبغي ان يصح استعارة
الطلاق للعتاق لكون كل واحد منهما مزيلا ومسقطا للحق وعلى هذا الاعتراض ان استعارة السبب للحكم صحيح دون عكسه نقول
لكن ينعقد النكاح بلفظ الهبة بان قالت وهبت نفسي لك فقال الخاطب قبلت والتمليك بان قالت ملكت
نفسي لك فقال الخاطب قبلت والبيع بان قالت بعت نفسي منك على كذا من المهر الفلاني فقال الخاطب قبلت لان
الهبة بحقيقتها الباء للسببية يتعلق بقوله يوجب اي بسبب ارادة معناه الحقيقي فعند تعذر الحقيقة على
المعنى الحقيقي مجازا يوجب اي يثبت ملك الرقبة كما في تمليك الرقبة اي ملك الذات وملك الرقبة يوجب اي يثبت
ملك المتعة في الاماء فكانت الهبة سببا محضا لثبوت ملك المتعة فجاز ان يستعار الهبة عن النكاح وكذلك ايما
ومثل لفظ الهبة لفظ التمليك لانه بحقيقته يوجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة في الاماء فكان
التمليك سببا محضا لثبوت ملك المتعة فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظ البيع فان قيل ملك المتعة الثابت
في النكاح غير ملك الثابت في ملك اليمين فان الاول يتعلق به تحليلة الطلاق والبيمين والظهار ونحوها والثاني لا
يقبل ذلك نعم تكن الفاظ التمليك سببا لهذا النوع من ملك المتعة قيل لا تغاير بينهما من حيث الاصل والذات
فان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع بالوطئ وهو لا يختلف في النكاح وملك اليمين وانما التغاير من حيث الوصف
والحال فان ملك المتعة في باب النكاح يثبت مقصودا وفي ملك اليمين يثبت تبعا وما ذكرتم من تغاير الاحكام
فذلك التغاير بهما حالا لا ذاتا فلا بد تغاير الاحكام على تغايرهما هذا حاصل ما ذكر الشارح ولا ينعكس الاستعارة
حتى لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح لما مر ان الاصل جاز ان يثبت به الفرع واما الفرع فلا يجوز ان يثبت به الاصل
ثم لما كان الطلاق لا يثبت بالفاظ العتق بالنية والنكاح بالفاظ التمليك بغير النية مع تحقق الاستعارة في كلتا الصورتين

لكان

لكان مظنة ان يسال السامع قائلا ما الفرق بينهما فاشار الى الفرق بينهما بقوله ثم في كل موضع يكون المحل متعينا
لنوع مجاز اي لا يحتمل ارادة الحقيقة لا يحتاج فيه اي في ذلك الموضع الى النية اي النية للمجاز بل يثبت بلا نية وعلى هذا
اذا اضاف الفاظ التمليك الى الحرة الاجنبية تعين المجاز وهو النكاح فلا يحتاج الى النية وهو المتنازع بخلاف ما اذا اضاف
الفاظ العتق الى الحرة المنكوحة حيث لا يتعين المجاز وهو الطلاق لاحتمال ارادة الحقيقة وهو العتق عن الخدمة فيحتاج
الى النية فان قيل اذا قال لعبده هذا ابني ينبغي ان لا يتعين لعتق ويحتاج الى النية لان الناس قد تعارفوا ارادة
معنى التكريم واظهار الشفقة في قولهم هذا ولدي وابني قيل معنى التكريم واظهار الشفقة لا ينافي ارادة الحرية
مجازا فهي جامعة للمعنيين اعني الحرية والتكريم كذا في المستوفي او نقول سبقة الفهم في هذا ابني عند تعذر المعنى
الحقيقي الى العتق لا الى غيره فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي فانه ليس فيه سبقة الفهم الى العتق لانه يحتمل الاخوة
في الدين والنسب وغيرهما فلا يعتق ما لم ينو انه ارادة الاخوة ابا وامّا كذا في التلويح فان قيل الارادة ماخوذة
في تعريف الحقيقة والمجاز فكيف يثبت المجاز فيما اضاف الالفاظ التمليك الى الحرة بدون النية قيل الارادة
الماخوذة في احدهما اعم من ان يكون حقيقة او حكما وههنا الارادة ثابتة حكما لان المتكلم لما تلفظ بلفظ لا يقبل محل
الحقيقة ولم يجاز متعين اقام الشرع التلفظ بمثل هذا اللفظ مقام الارادة صيانة لكلام العاقل عن اللغو ولا يقال
لما كان امكان الحقيقة اي المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز اي المعنى المجازي عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله كما مر في
مسئلة هذا ابني كيف يصار الى المجاز في صورة النكاح بلفظ الهبة والتمليك والبيع عندهما مع ان حقيقة وهي تمليك
الحرة بالبيع والهبة محال فاذا استحالة الحقيقة بطل المصير الى المجاز لانا نقول ذلك اي تمليك الحرة بالبيع ونحوه
ممكن في الجملة بان ارتدت الحرة عن الاسلام ولحقت بدار الحرب ثم سبيت بان ظفرنا عليها فصارت مملوكة
ومثل هذا الامكان في الحقيقة يكفي المصير الى المجاز ثم الجار في قوله بان ارتدت يتعلق بقوله ممكن والباء للسببية
والمضاف محذوف اي بسبب امكان ارتدادها ولحوقها وسبيها ولقائل ان يقول مثل هذا الامكان يكفي لصحة
المجاز عند ابي حنيفة رح لان امكان الحقيقة عنده بالنسبة الى قائل ما شرط وههنا كذلك على ما ذكر في المتن ولا يكفي
عندهما لان امكان الحقيقة بحسب المحل المتعين شرط وذلك بالبيع والهبة محال فكيف يصار الى المجاز عندهما
فتعارضا اي امكان التمليك الحرة نظير مس السماء واخواته عطف على مس السماء اي اخوات مس السماء نحو قلبت

فائدة

فثبت ان من الاسقاطات ما يصح تعليق الاسقاط ١٢

اي

الجذ بها والطيران في الهواء في الامكان الحقيقة في الجملة يعني اذا حلف ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليطيرن
في الهواء فانه يجب الكفارة بهذه الايمان وانما كانت الكفارة لا تجب الا خلفا عن البر وهو في هذه الايمان مستحيل
عادة فكان ينبغي ان لا تجب الكفارة لاشتراط تصور الاصل لثبوت الخلف كما في الغموس فانه لا ينعقد الكفارة لعدم
تصور البر وتصور البر في هذه الايمان من الممكنات كرامة للاولياء فانتقل للعجز الحالي الى الكفارة ولقائل ان يقول
الحقيقة في هذه الايمان متعذرة كالحقيقة في صورة النكاح بلفظ البيع والهبة والتمليك فينبغي ان يصار
الى المجاز وهو المجاهدة وتزكية النفس ونحو ذلك مما هو من اسباب الكرامة التي يتحقق بها مس السماء وقلب الحجر
ذهبا والطيران في الهواء كما صير الى المجاز في صورة النكاح بلفظ البيع والهبة والتمليك فما الفرق بين ان يصار الى
المجاز في هذه الصورة ولا يصار في تلك الصورة مع ان الحقيقة متعذرة في كلتا الصورتين وايضا له ان يقول
لو قال مقيم والله لانبين مسجدا ينعقد اليمين ولا يحنث في الحال ولا يجب الكفارة للعجز الحالي فما الفرق بين
هذه المسئلة وبين مسئلة السماء واخواته وجوابه ظاهر لا يخفى على الفطن ثم لما فرغ من الحقيقة والمجاز شرع في
الصريح والكناية لان لكل واحد من هذه الاربعة من اقسام الاستعمال فقال **فصل** في الصريح والكناية وانما
جعلهما في فصل واحد لان تسمية كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر الصريح في اللغة الظاهر ومنه سمي قصر صرحا لظهوره
وارتفاعه على سائر الابنية والكناية في اللغة الستر ماخوذ من كنيت او كنوت وهما من اقسام الاستعمال كالحقيقة
والمجاز فان قيل اقسام تقسيم واحد وجب ان يكون لكل قسم منها قسيما الآخر والحقيقة والمجاز ليسا قسيمين للصريح
والكناية فان الحقيقة والمجاز يجامعان الصريح والكناية قيل ان هذا التقسيم يشمل تقسيمين احدهما باعتبار الاستعمال
في الموضوع له وغير موضوع له وثانيهما باعتبار جريان اللفظ المستعمل في باب البيان وضوحا واستتارا وهنا مزيد
بحث ذكرته في شرح الحسامي الصريح لفظ يكون المراد به ظاهرا ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا فان قيل يدخل في
هذا التعريف الظاهر والنص والمفسر والمحكم قيل لا ضير في صدق بعض اقسام هذا التقسيم على قسم من التقسيم الآخر
كالخاص يكون حقيقة ومجازا والفرق بينهما بالحيثية والاعتبار فكذا الصريح والظاهر والنص والمفسر والمحكم متمايزة
بالحيثيات والاعتبارات فظهور الصريح بالاستعمال وظهور الظاهر بنفس الكلام وظهور النص بالسوق وظهور
المفسر بعدم احتمال التخصيص والتاويل وظهور المحكم بعدم احتمال النسخ فعلى هذا يكون المعنى الصريح لفظ يكون المراد

ظاهر

ظاهر ظهورا بينا تاما سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا او محكما او يقال معناه لفظ يكون المراد به ظاهرا ظهورا
تاما بكثرة الاستعمال بدلالة مورد التقسيم فيخرج الظاهر واخواته لان ظهورها باللغة لا بالاستعمال او يقال معناه
لفظ يكون المراد به ظاهرا ظهورا بينا بحيث يقوم اللفظ مقام المعنى بدلالة سياق الكلام فيخرج الظاهر واخواته
لانها ليست بهذه المثابة كقوله اي قول الرجل بعت واشتريت وامثاله كحررتك وطلقتك وغير ذلك الحاق
تشبيه الكلي بالجزئي وقوله امثاله تشبيه الجزئي بالجزئي فلا يلزم تكرارا في التشبيه ويمكن ان يجعل قوله كقوله بعت
واشتريت وامثاله من اطلاق الكل لا تمثيلا ويكون الجار والمجرور صفة مصدر محذوف والمضافان محذوفان اي
ظاهرا ظهورا كظهور مراد قوله بعت واشتريت وامثاله فيكون قيد الظهور التام الحاصل بانضمام كثرة الاستعمال
اليه مستفادا من هذا التقييد فيخرج الظاهر واخواته فالحاصل ان الصريح لفظ يكون المراد منه ظاهرا ظهورا تاما
بانضمام كثرة الاستعمال اليه بحيث يسبق مراده الافهام فان قيل قوله اشتريت يحتمل ان يراد به ملكت بما
سبق ذكره فكيف يكون صريحا اذ الصريح هو الذي لا يحتمل التاويل لقيام اللفظ مقام معناه وارادة الملك بالشرى
من باب التاويل قيل احتمال اللفظ لا يسمى تاويلا اذ التاويل صرف اللفظ الى بعض المحتملات غير الظاهر والمجاز
باعتبار وجود الاتصال لا يسمى غير الظاهر فلا يكون احتماله تاويلا فان قيل لفظ الزنا صريح ولو اقر احد عند القاضي
يقول القاضي لعلك قبلت او لمست وليس هذا الا من قبيل التاويل وقد قلتم ان الصريح لا يحتمل التاويل
لقيام اللفظ مقام المعنى قيل انه ليس بتاويل بل هو تحميل الانكار اذ الاصل فيه الستر وعدم الثبوت ولهذا
قلنا الحدود تندرئ بالشبهات وحكمه اي حكم الصريح انه يوجب ثبوت معناه باي طريق كان الجار والمجرور حال وكان
تامة اي ملتبسا باي طريق وجد اللفظ الصريح من اخبار او حكاية عن نفس المتكلم نحو طلقتك او حررتك
او نعت نحو انت طالق وانت حر ثم المعنى من اخبار او نعت بغير نداء تعليل قوله او نداء نحو يا طالق ويا حر
فيثبت الطلاق والعتق نواه او لم ينوه فان قيل حكم الشيء هو الامر الثابت بذلك الشيء وهذا الحكم يوجد في الحقيقة
ايضا قيل الحقيقة ليست بقسيم له فلا ينافي وجود حكمها فيه وهذه السؤال والجواب يتاتى في الحكم الثاني ايضا
وهو الذي اشار اليه بقوله ومن حكمه اي حكم الصريح انه يستغني عن النية لان عين لفظ قام مقام معناه في ايجاب
الحكم حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق لوجود صريح لفظه ولو اراد ان يعرف الكلام

بالنية عن موجبه الى محتمله فلذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى رفع القيد صح لان الالفاظ الصريحة في التطليق
او نوى الحرية عن العمل من الالفاظ الصريحة في التحرير صدق ديانة لا قضاء فان قيل اللفظ قبل الارادة لا يسمى حقيقة ولا
مجازا فينبغي ان لا يثبت الحكم في الصريح قبل الارادة ولا يقع الطلاق فيما اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
انت طالق قيل الارادة ثابتة ههنا حكما باعتبار قيام اللفظ مقام الارادة فان المتكلم لما يتكلم بلفظ ظاهر
مراده ظهورا تاما لا شبهة فيه اقام الشرع التكلم بمثل هذا اللفظ مقام الارادة فان قيل المراد المجاز المتعارف
صريح ولو نوى الحقيقة يصدق لانه نوى حقيقة كلامه قيل انما يصدق ديانة لا قضاء على هذا اي على ان الصريح
يوجب ثبوت معناه باي طريق كان نوى او لم ينوي قلنا اذا قال الرجل لامرأته انت طالق نظير النعت
او طلقتك نظير الاخبار او يا طالق نظير النداء يقع الطلاق نوى او لم ينوي بجملة الفعل بتاويل المصدر مبتدا
والخبر محذوف اي انيته وعدم نيته سواء والجملة مستانفة وكذلك اي ومثل اذا قال لامرأته انت طالق او
طلقتك او يا طالق اذا قال المولى لعبده انت حر او حررتك او يا حر وانه يثبت العتق نوى او لم
ينو وعلى هذا اي وعلى ان الصريح ظاهر المراد ويثبت معناه باي طريق كان قلنا ان التيمم يفيد الطهارة المطلقة
كالماء لان قوله تعالى ولكن يريد اي يريد الله تعالى ليطهركم بعد قوله فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه
ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج معناه لم يرد الله ان يضع عليكم من حرج وشدة في باب الطهارة حتى
لا يرخص لكم في التيمم ولا يجوز لكم التطهير الا بالماء ولكن يريد ليطهركم بالتيمم من الاحداث والانجاس كما طهركم
بالماء رحمة منه وتخفيفا صريح في حصول الطهارة به اي بالتيمم لظهور المراد به ظهورا تاما بكثرة الاستعمال
لان لفظ التطهير موضوع لازالة النجاسة او لاثبات الطهارة واستعمل لها عرفا وشرعا والمراد ليطهركم
بهذا الصعيد او باستعماله فيفيد النص بصريحه ان يكون التيمم مطهرا على الاطلاق كالماء وللشافعي
فيه اي في التيمم قولان احدهما انه اي ان التيمم طهارة ضرورية يراد بالطهارة المطهر اي مطهر ضروري او يحمل
الكلام على حذف مضاف اي ذو ثبت طهارة ضرورية في حق فرض واحد لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
وهي ترتفع بالفرض الواحد والاخر اي والقول الاخر انه اي ان التيمم ليس بطهارة لان التيمم تلويث
وتلطيخ ولا يرفع الحدث حقيقة فلا يكون طهارة بل هو ساتر الحدث لا رافع له ولهذا يعود حكم الحدث السابق

اي لا الحدث به طهارة الا عند ضرورة اسقاط الفرض واحد من ذمته حتى ... ضرورية في حق فرض واحد صح

اذا راى

اذا راى المتيمم الماء مع ان روية الماء ليس بحدث لانه ليس بنجس فلو كان التيمم طهارة مطلقة ورافعا للحدث السابق لما عاد
بروية الماء لان الزائل لا يعود فعلم ان الحدث الاول باق لكن ابيحت الصلوة مع الحدث للضرورة لكنا نقول
انه طهارة مطلقة بصريح النص وهو قوله ولكن يريد ليطهركم بعد ذكر التيمم فكان خلافه خلاف النص الصريح بالمراد
وانما عاد الحدث السابق بروية الماء لان عدم القدرة على استعمال الماء شرط لوجود التيمم ابتداء وبقاء فعند
القدرة على استعمال الماء يرتفع التيمم لعدم شرطه فيعود الحدث السابق فان قيل جاز ان يكون روية الماء منافية
لابتداء التيمم دون بقائه كعدم الشهود في باب النكاح حيث يمنع ابتداءه دون بقائه قيل الطهورية
صفة راجعة الى المحل فيكون الابتداء فيه والبقاء سواء كالمحرمية في باب النكاح بخلاف عدم الشهود فافترقا او نقول
في جواب الشافعي ان التيمم خلف عن الوضوء بالاتفاق ولا وجود للخلف عند القدرة على الاصل فيزول التيمم بالقدرة
على الماء فان قيل للخصم ان يقول كون طهارة ضرورية ثابت بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من
حرج لان المنفي الحرج المنفي هو اللازم على تقدير ان لم يرخص في التيمم اذ معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج بان لا يرخص
في التيمم ولكن يريد ليطهركم اذا اضطررتم اليه لفقد الماء للصلوة فيقتضي ان يكون التيمم جعل طهارة للضرورة
قيل النص يقتضي انه يكون المصير الى التيمم عند العجز عن الماء فاذا اشتغل يكون الطهارة على الاطلاق
عملا بصريح لفظ التطهير فجعله ساترا للحدث او طهارة ضرورية يكون تركا للعمل بهذا النص وعلى هذا الاختلاف
وهو ان التيمم يفيد الطهارة المطلقة عندنا كالماء والطهارة الضرورية عنده يخرج المسائل الستة الشرعية
على المذهبين اي على مذهبنا ومذهب الشافعي رح من جواز التيمم قبل الوقت اي قبل دخول وقت الصلوة
عندنا لانه طهارة مطلقة كالماء فيترتب عليه الاحكام كما يترتب على الماء وعدم جوازه عنده لانه طهارة ضرورية
والضرورية الى اسقاط الفرض انما تتحقق في وقت الصلوة فلا يجوز قبلها واداء الفرضين اي جواز اداء
الفرضين بتيمم واحد عندنا كما مر وعدم جوازه عنده لما سبق ان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة
ترتفع بالفرض الواحد لكن الداعية الى الاخرى هي الضرورة المتجددة فيجب لها تيمم آخر ولقائل ان يقول قد
تقرر في النحو انه اذا عطف على الضمير المجرور المتصل اعيد الجار فكيف عطف قوله واداء الفرضين على الضمير المجرور
المتصل في قوله وجوازه واجيب بانه عطف على جوازه بحذف المضاف اي وجوازه اداء الفرضين وامامة

المتيمم اي وجواز امامة المتيمم للمتوضئين عندنا لما مر وعدم جوازه عنده لان طهارة ضرورية والوضوء طهارة اصلية
فلا يجوز بناء القوي وهو المقتدي على الضعيف وهو الامام كامامة المومي للراكع والساجد وللقائل ان يقول ان
الشافعي لم يقل في الاقتداء بالابتناء بل قال الاقتداء اداء على سبيل الموافقة حتى اجاز اقتداء المفترض
بالمتنفل وواجب قراءة الفاتحة على المقتدي ولم يوجب اعادة الصلوة على المقتدي لو ظهر بعد الصلوة ان
الامام كان على غير وضوء فكيف لا يجوز امامة المتيمم للمتوضئ وهذا في غاية الصعوبة على مذهبه ثم ان محمدا رح خالف ابا
حنيفة وابا يوسف رح في امامة المتيمم للمتوضئ فالنص حجة عليه " ثم اعلم ان محمدا رح لم يبني هذه المسئلة على ما بني
عليه الشافعي رح من كون التيمم طهارة ضرورية بل بناها على اصل آخر وهو ان المتوضئ صاحب الاصل والمتيمم صاحب
الخلف وصاحب الاصل قوي وصاحب الخلف ضعيف فلا يجوز بناء القوي على الضعيف وما وقع في الهداية في دليل
محمد رح انه طهارة ضرورية لم يرد به الضرورة التي اعتبرها الشافعي بل اراد بالضرورة انه لا يصار اليه الا عند عدم
الماء فكان ضعيفا بالنسبة الى الوضوء فلا يجوز بناء القوي على الضعيف وجوازه اي جواز التيمم بدون
خوف تلف النفس او العضو بالوضوء يعني يجوز التيمم مع وجود الماء اذا خاف زيادة المرض بالوضوء عندنا
عام وعنده لا يجوز الا اذا خاف تلف النفس او العضو بالوضوء لعدم الضرورة فيما دون ذلك وجوازه
اي جواز التيمم للعيد والجنازة اي لصلوة العيد وصلوة الجنازة عندنا عند وجود الماء لخوف الفوت وعدم جوازه
عنده لانهما يقضيان عنده مع عدم تكررهما فلا يتحقق الضرورة اليه ولان التيمم طهارة ضرورية لم يشرع الا
عند عدم الماء فعند وجوده لا يكون طهارة ولا صلوة الا مع الطهارة ولكنا نقول انهما لا يقضيان فهو علم
للجواز في حقهما اذا خاف الفوت وجوازه بنية الطهارة حصول الطهارة عندنا وعدم جوازه عنده بل يشترط عنده ان
ينوي الفرض لان الضرورة لا تمس الا للصلوة وفي بعض الشروح يشترط عنده ان يتيمم بنية استباحة الصلوة لا بنية الطهارة ثم
الشيخ ذكر في جميع المسائل الحكم الذي عندنا ولم يذكر الحكم الذي عنده فلا بد من تقدير معطوف ويجعل هذا الحكم المذكور بين حكم
قوله على المذهبين وقد قررنا ذلك المعطوف في ضمن التقدير والكناية ما استتر معناه اي مراده استتارا لا يظهر
للسامع الا بدلالة او قرينة زائدة حقيقة كانت او مجازا فان قيل يدخل في هذا التعريف المشكل والمجمل قلنا لا ضير
في صدق بعض اقسام هذا التقسيم على قسم من اقسام تقسيم آخر والتمايز بينها بالحيثية والاعتبار فعلى هذا يكون المعنى ما استتر

معناه

معناه سواء كان مشكلا او مجملا او غير ذلك او يقال معناه استتر معناه بالاستعمال بدلالة مورد التقسيم فخرج المجمل
والمشكل والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية يريد به انه ليس بكناية حقيقة بل بمنزلة الكناية لاستتار
معناه باعتبار احتمال الحقيقة والمجاز فاما بعد ان يصير متعارفا صار بمنزلة الصريح مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان
في بعض الاقوال وللقائل ان يقول ان المتكلم ان نصب قرينة صارفة فالمجاز متعين عند السامع وان لم ينصب
فالحقيقة متعينة عنده فكيف يحتمل المجاز الغير المتعارف الحقيقة والمجاز فكيف يكون بمنزلة الكناية وقال البعض
المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية حقيقة لاستتار معناه باعتبار احتمال الحقيقة والمجاز وعليه الجمهور وفيه بحث لان
مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فكيف يكون المجاز كناية
حقيقة اللهم الا ان يقال هذا الفرق على اصطلاح علماء البيان لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان
ملزوم له لا على اصطلاح علماء الاصول بدليل انهم فسروها بما استتر المراد به بالاستعمال ولم يشترطوا الانتقال
من اللازم الى الملزوم وبدليل ان اطلاق السبب على المسبب مجاز مع انه ليس فيه الانتقال من الملزوم الى اللازم
كالفاظ العتق يذكر ويراد بها زوال ملك المتعة وانها غير ملزوم لزوال ملك المتعة ولا يمتنع وجودها
بدونه وبدليل ان العلة والمعلول كل واحد منهما يصح ان يكون لازما وملزوما وقد يصح الاستعارة من الجانبين و
بدليل ان السبب اذا كان خاصا يصح الاستعارة من الجانبين ولا شك ان المسبب ملزوم السبب وبدليل
ان الضمائر كنايات وليس فيها الانتقال من معانيها الى شيء آخر وايضا المجاز لا وجود له بدون الاتصال وهو ليس
بشرط في الكناية لان العرب يكني عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء وليس بينهما اتصال بل بينهما
مضادة وفيه نظر لان التضاد قد ينزل منزلة التناسب لنوع تهكم وتمليح كقولك للجبان رايت ليثا
وللبخيل رايت غيثا ومنه قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم اي فانذرهم استعمل التبشير في ضد معناه وهو الانذار
بواسطة تهكم او تمليح على ما عرف في علم البيان وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النية او دلالة الحال
التي تقوم مقام النية كذكر الطلاق او قرينة غيرها اذ لا بد من دليل يزول به اي بذلك الدليل التردد
ويترجح به بعض الوجوه لما فيها من التردد واحتمال الوجوه بخلاف الصريح لان المتكلم اذا لم يكن يعني بلفظ
الطلاق مثلا يثبت مراده ويقع الطلاق لان لفظه قام مقام معناه فلا حاجة الى النية فان قيل استتار

النية او دلالة الحال لثبوت الحكم بها في حق المتكلم او في حق السامع لا سبيل الى الاول لان المتكلم اذا احضر النية ثبت
المراد في حقه وان لم يحضره النية لا يكفيه دلالة الحال ولا الى الثاني لان السامع انما يثبت المراد في حقه بدلالة
الحال او غيرها واما النية فامر مبطن لا وقوف للسامع عليه ولا يثبت الحكم في حقه بنية المتكلم فثبت ان دلالة
الحال لا يقوم مقام النية قيل لعل المراد ان ثبوت الحكم بها في حق المتكلم بالنية وفي حق السامع بدلالة الحال او
قرينة غيرها او المراد ان الحكم يثبت بها اذا علم السامع ان المتكلم نوى من كلام احد معانيه بان قال نويت وارد
كذا او علم بدلالة من الدلايل كدلالة الحال او غيرها على استعمال هذا اللفظ لذلك المعنى ككنايات الطلاق حال
مذاكرة الطلاق فانه يقع بها الطلاق بدلالة الحال وان قال المتكلم لم انو به الطلاق كذا ذكره الشارح ثم اعلم ان دلالة
الحال وان كانت بمنزلة النية لكن النية اقوى فاذا تعارضا اي النية ودلالة الحال يترجح النية ولهذا المعنى
اي ولاجل ان الكناية ما فيه استتار المراد يسمى لفظ البينونة والتحريم ونحوهما في قوله انت باين وانت حرام
وحبلك على غاربك والحقي باهلك وانت بتة وبتلة كناية في باب الطلاق مجازا وان لم تكن كناية في
غير باب الطلاق لكونها ظاهرة المراد في نفسها لان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البينونة والحرمة وهو
الانفصال والمنع وانما كانت كناية في الطلاق لمعنى التردد اي لحصول معنى التردد واستتار المراد لان
بينونتها في حقها يحتمل ان يكون عن وصلة النكاح او عن المحبة او عن المعاصي او عن الخيرات او عن امثالها في الترف
او الورع او من غيرها من وجوه الوصل وكذا الحرمة يحتمل ان يكون حراما على الزوج او على غيره من الرجال او تكون
ممنوعة عن المعاصي او عن الخيرات او عن الوالدين او عن الخروج والبروز فاذا ثبت الاحتمال فيهما من وجوه
استتر مراده من قوله انت باين او حرام فلذا يسمى كناية هنا اي في باب الطلاق فان قيل قوله لمعنى التردد
واستتار المراد مستدرك لانه مستفاد من قوله ولهذا المعنى لان معناه ولاجل ان الكناية ما فيه استتار
المراد فيلزم التكرار في ذكر العلة قيل انه بدل من قوله ولهذا المعنى متضمن لبيانه على نحو قوله تعالى امدكم بما
تعلمون امدكم بانعام وبنين او بيان له فلا يلزم التكرار في ذكر العلة لا انه اي ان كل واحد من لفظ البينونة
والحرام عطف على المحذوف مفهوم من الكلام والتقدير وهذه الالفاظ تعمل بموجباتها لا انه يعمل عمل الطلاق
او عطف على قوله لهذا المعنى اي لهذا المعنى يسمى كناية لا لاجل انه يعمل عمل الطلاق على ما يشير اليه ظاهر قوله كنايات

عن الطلاق

عن الطلاق كانه جواب ما يقال لو كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق لكانت عاملة عمل الطلاق في وقوع
الطلاق الرجعي كما قال الشافعي فرد الواقع بها عندكم البائن وتقرير الجواب ان هذه الالفاظ حقايق لها تاثير في انقطاع
النكاح وهي البينونة والحرمة فتعمل بموجباتها وهي البوائن ولا ضرورة في العدول عن حقايقها الى جعلها كنايات عن صريح
الطلاق حتى يقع الطلاق الرجعي لانها تصرفات صادرة عن اهلها الى محلها فتعمل بموجباتها وانما يسمى كنايات لا
ضمالها وجوها كساير الالفاظ المشتركة فاستتر مراده كاستتاره في الكنايات لا انها يكنى بها عن صريح الطلاق
وللقايل ان يقول فيما هذا ينبغي ان يكون الطلاق بنحو قوله ابتغي الازواج والحقي باهلك وتخمري وتقنعي واستتري
رجعيا اذ لا تاثير لها في قطع النكاح والجواب عن الاول ظاهر لان ابتغاء الازواج لا يصح الا بالبائن وكذا عن
الثاني لان اللحوق باهلها انما يصح بعد العدة سواء كان الطلاق رجعيا او باينا لانه ان كان باينا فظاهر
وكذا اذا كان رجعيا لانه يصير باينا بعد العدة واما قبل العدة فلا سواء كان الطلاق رجعيا او باينا وكذا
البواقي لان الطلاق فيها انما لقي ضرورة تصحيح الامر بالتخمير والتقنع والاستتار والامر بها انما يصح لو كان
الواقع باينا اما اذا كان رجعيا لا يصح الامر بها لان الطلاق الرجعي لا يحرم الوطي فيتفرع منه اي مما ذكر ان هذه
الالفاظ عندنا عاملة بنفسها وعنده عاملة عمل الطلاق حكم الكنايات في حق عدم ولاية الرجعة اي ثابت له
حق الرجعة ام لا فعندنا غير ثابت لوقوع الطلاق البائن وعنده ثابت لوقوع الطلاق الرجعي ولوجود التردد
في الكنايات لما ذكرنا من احتمال الوجوه هذا التعليل لمعلل بوجود هو لا يقام بها العقوبات كحد الزنا وحد القذف
لانها اي الحدود تندرئ بالشبهات وفي الكنايات قصور وشبهة في ثبوت موجبه لاستتار المذكور حتى لو اقر رجل على نفسه
في باب الزنا والسرقة لا يقام عليه اي على المقر الحد اي حد الزنا والسرقة ما لم يذكر المقر اللفظ الصريح حتى لو قال
جامعت فلانة او واقعتها او وطيتها لا يقام حد الزنا ما لم يقل نكتها او زنيتها وكذا لو قال جامعك فلان جماعا
حراما او قال رجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه الحد اي حد القذف لعدم التصريح وكذا لو اقر على نفسه بلفظ الاخذ
في السرقة لا يقطع يده ما لم يقل سرقت ولهذا المعنى اي لوجود معنى التردد لا يقام الحد على الاخرس بالاشارة
اي اذا اشار الاخرس بزنا او سرقة وفهم من اشارته الاقرار بالزنا او السرقة لا يحد لنوع التردد في الاشارة
بالنسبة الى الصريح ولو قذف عطف على قوله لا يقام اي ولهذا قلنا لو قذف رجل رجلا بالزنا بان قال فلان

زان فقال الآخر الثالث صدقت انت لا يجب الحد عليه اي على الثالث وهو المصدق لاحتمال التصديق
له للقاذف في غيره القذف لاحتمال ان يراد صدقت قبل هذا فلم يكن كذبت الآن في هذا فلم يكن تعريضا بالقذف
فلم يجب الحد فان قيل يشكل هذا بما اذا قذف رجل رجلا بالزنا فقال الثالث هو كما قلت فان الثالث يحد مع انه ليس
بتصريح بالنسبة الى الزنا مثل قوله صدقت قيل الكاف في التشبيه يوجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول
علي في حق اهل الذمة انما اعطينا لهم الذمة و بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري
على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت معها فالكاف هاهنا ايضا يوجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فكان
نسبة الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول كما هو موجب العام عندنا كذا ذكر الشارح بخلاف صدقت فانه ليس فيه
ما يوجب العموم وفيه نظر لانه على هذا اذا قال انت كالحر ينبغي ان يعتق العبد لان كاف التشبيه يوجب العموم
في المحل الذي يقبله واجيب بانه انما لم يعتق لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حق الكرم ووجوب العبادات
وغير ذلك فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز كذا قيل او يقال
ان قوله صدقت يحتمل وجوها مختلفة والكاف باعتبار الظاهر يقع تصديقه في نسبته الى الزنا ولكن الظاهر
لا يكفي لايجاب الحد بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة التصريح في نسبته الى الزنا لانه لا يحتمل الا وجها آخر كذا في
الكشف وفيه نظر لان الكاف للتشبيه والتشبيه لا يكون الا بان لا يكون زانيا حقيقة بان جامع امرأة حال الحيض
او نحوه من الوطء الحرام الذي لا يكون زنا في الشرع لانه لو كان زانيا حقيقة لا يكون هو كما قال بل يكون عين ما قال
[illegible] التصريح في النسبة او يقال ان في قوله هو كما قلت المقذوف مذكور لان قوله هو ضمير عائد اليه
لانه هو المذكور وفي قوله صدقت غير مذكور فيحتمل التصديق في غير هذا الخبر فلم يكن تعريضا بالقذف فلا يجب الحد كذا في
المستوفي وفيه نظر لان الضمير لو كان عائدا الى المقذوف لكان معناه المقذوف كقولك وهو فاسد لانه يستلزم
التشبيه الذات بالقول فالظاهر ان الضمير عائد الى ما قذف به فيكون معناه القول الذي قذفت به زيدا مثلا
كقولك فكيف يحد قائله ولان الضمير يحتمل عائدا الى المقذوف كما زعم الشارح لو ويحتمل ان يكون الى ما قذف به
فكيف يثبت الحد الذي بناؤه على عدم شبهة **فصل** في المتقابلات الخصوص لما فرغ من بيان وجوه استعمل
ذلك النظم شرع في بيان وجوه البيان بذلك النظم اي هذا فصل في بيان المتقابلات بكسر الباء اذ التفاعل

بسند

بسند الى المتعدد ثم نحو تقابلنا وتضادينا ثم التقابل جنس تحته اربعة انواع التناقض والتضاد والتضايف
والملكة والعدم على ما عرف في موضعه وقد يطلق على كل واحد من هذه الانواع اسم الضد في اصطلاح الفقهاء وهو
المراد هاهنا كانهم ارادوا بالضد الشيء ما يقابله ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة كالظهور
والخفاء ولهذا قالوا ضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المجمل المفسر وضد المتشابه المحكم فيكون المراد
بالمتقابلات المتضادات اي فصل في الاقسام التي كل واحد منها يضاد الآخر نعني بها اي يريد بالمتقابلات الظاهر
والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها اي التقابل الظاهر والنص والمفسر والمحكم من الخفي بيان اي مع ما يقابل
هذه الاقسام من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ظاهر كلام المص يومي الى ان الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
من اقسام البيان لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار
ظهور المراد للسامع وخفائه عليه وان لم تكن من اقسام البيان كما يومي اليه كلام البعض كان ذكرها لتوضيح معاني
الظاهر والنص والمفسر والمحكم فان معرفة الشيء تتأكد بذكر مقابله ليستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها
تتبين الاشياء وانما ذكر المتقابلات لهذا القسم دون القسمين الاولين لان اقسامها يضاد بعضها
بعضا فان الخاص يضاد العام والحقيقة يضاد المجاز في محل المقصود وهو ايضاح المراد بخلاف الظاهر فانه
لا يضاد النص والمفسر فلا يحتاج الى ذكر المتقابل لايضاح المراد فان قيل كما ان الظاهر يقابل الخفي والنص يقابل
المشكل والمفسر يقابل المجمل والمحكم يقابل المتشابه فكذا الخاص يقابل العام والمشترك يقابل المأول والحقيقة
يقابل المجاز والصريح يقابل الكناية فما وجه التخصيص هذه الاقسام بتسمية المتقابلات دون غيرها قيل هذا
اصطلاح ولا مشاحة فيه مع كثرة التقابل في هذه الاقسام وقلته في غيرها فلم يكن منظورا فيها ثم لما ذكر الاقسام
المذكورة مجملة شرع في تفصيلها فقال الظاهر اي في الاصطلاح اسم لكل كلام في قولهم اسم اشارة الى ان لفظ
الظاهر في اصطلاح الاصوليين نقل الى الاسمية وان كان صفة في الاصل وفي قوله كلام اشارة الى ان هذا القسم
من المركبات اذ الكلام هو ما تضمن كلمتين بالاسناد اي اسم المركب ظهر المراد به للسامع العالم باوضاع
اللغة بنفس السماع اي بمجرد سماع الكلام اي من غير تامل بيان لنفس السماع او صفة مصدر محذوف اي ظهورا
حاصلا من غير تامل وفيه احتراز عن الخفي والمشكل وامثالهما فان مرادهما يظهر بالتامل لا بنفس السماع والمراد

بالظاهر الظاهر الاصطلاحي وبقوله ظهر المراد الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يكون هذا تعريف الشيء بنفسه والمراد
بالمراد المختص بالوضع اي المراد اللغوي دون المراد المختص بالمتكلم لانه لو عم مراد المتكلم يكون نقضا لان مراد المتكلم هو المسوق
له الكلام قطعا ولقائل ان يقول لا نسلم ان مراد المتكلم هو المسوق له الكلام قطعا اذ لا يلزم من كون المعنى مراد المتكلم
كون الكلام مسوقا له لان مراد المتكلم اعم قد يكون مسوقا له الكلام وقد لا يكون فلا حاجة الى ان يراد بالمراد المراد
المختص بالوضع دون المراد المختص بالمتكلم على انه يدخل ح في حد الخفي والمشكل والمجمل لان كلا منها قد يكون ظاهر
المراد المختص بالموضوع الا ترى ان المراد المختص بالوضع في قوله تعالى وحرم الربوا مثلا يظهر بنفس سماع الكلام وهو ق والمراد
مطلق الفضل قبل البيان بالاشياء الستة وان لم يظهر المراد المختص بالمتكلم وعلى هذا فقس الباقي والنص ما
يسبق الكلام لاجله كلمة ما عبارة عن كلام وقوله سبق الكلام اقامة المظهر مقام المضمر وقوله لاجله محمول على حذف
مضاف اي النص كلام سيق لاجل بيان موجبه والسوق يعرف بقرينة ينضم الى الكلام فيزداد الظهور
لاشتراك الظاهر والنص في اصل الظهور وبالقرينة يزداد الظهور في النص والحاصل ان النص ظاهر في نفسه وبالسوق
يزداد الظهور فازداد وضوحا على الظاهر بالسوق وتوضيح الفرق بين الظاهر والنص انك لو قلت رايت فلانا
حين جاء القوم كان قولك رايت فلانا نصا حيث سيق الكلام لافادة معناه وهو رؤية فلان وقوله حين جاء القوم
ظاهر حيث لم يسق الكلام لافادة معناه وهو مجيء القوم ولو قلت جاءني القوم حين رايت فلانا كان قوله جاءني
القوم نصا وقوله حين رايت فلانا ظاهرا فان قيل تعريف بعض هذه الاقسام يصدق على البعض فان تعريف الظاهر مثلا
صادق على النص لان كلا منهما ظهر مراده للسامع بنفس السماع من غير تامل لكن النص مع السوق وكذا تعريف
النص صادق على المفسر قيل ليس بين هذه الاقسام منافاة حمل على هذا قولهم في النص ما ازداد وضوحا
على الظاهر وفي المفسر ما ازداد وضوحا على النص وكذا في المحكم ما ازداد قوة على المفسر والزيادة تقتضي وجود المزيد
عليه فيكون النص مشتملا على ما في الظاهر وكذا المفسر والمحكم فيكون بين هذه الاقسام عموم وخصوص مطلقا فالظاهر
اعم من الكل والنص اعم من الباقين فلا ضير في صدق اعمها على اخصها كذا قيل وههنا مزيد بحث ذكرته في شرح الحسامي
فان رغبت فعليك بمطالعته ولقائل ان يقول اقسام تقسيم واحد لا بد وان يكون كل قسم منها مباينا للآخر فكيف
يكون بعض هذه الاقسام اعم من الآخر ويمكن ان يجاب بان هذا التقسيم بالحقيقة منقسم الى قسمين قسم فيه بيان ظهور
وقسم فيه

وقسم فيه بيان خفاء كما يشير اليه كلام المعاني فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه
ولا شك انه بين هذين القسمين منافاة وما ذكر من الاقسام من الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من
الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه فهو مراتب لكل قسم من هذين القسمين في الظهور والخفاء فالاربعة الاول بيان
مراتب الظهور بعضها فوق بعض في الظهور والاربعة الاخيرة بيان مراتب الخفاء بعضها فوق بعض في الخفاء
وذلك لان الظهور والخفاء لكل واحد منهما محتمل التزايد ونهاية الظهور في المحكم وادناه في الظاهر وكذا النهاية
الخفاء في المتشابه وادناه في الخفي فلا ضير في كون ادناها اعم من اعلاها مطلقا فاحفظه فانه حسن بديع او
نقول بان تعريف الظاهر محمول على حذف بقرينة تعريف النص اي ظهر المراد للسامع مع كون الكلام غير مسوق له
فيخرج النص واخواته فان قيل يصدق حد النص المخاطب على العبارة حيث سيق الكلام لافادة معناه قيل
المراد بالسوق ههنا السوق من كلوح على ما سيعرف في موضعه ان شاء الله تعالى وقيل لا حاجة الى الاحتراز
عنها في حد النص لانهما ليسا من اقسام تقسيم واحد وانما قدم الظاهر على النص مع انه ادنى درجة في الوضوح
لانه اصل من حيث ان وجود النص مفتقر اليه لان الزيادة تقتضي وجود المزيد عليه بخلاف العكس فان وجود
الظاهر لا يحتاج الى وجود النص لاشتراط السوق في النص وعدم اشتراطه في الظاهر مثاله اي مثال كل واحد من
الظاهر والنص في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا اي احل كل بيع وحرم البيع الذي فيه الربوا فالاية الفاء
للتعليل اي لان الاية سيقت لبيان التفرقة بين البيع والربوا ردا مفعول له لقوله سيقت لما ادعاه
الكفار من التسوية بينهما بين البيع والربوا في الحل حيث قالوا انما البيع مثل الربوا فالسوق عرف لبيان
الكلام وهو قوله انما البيع مثل الربوا فازداد الظهور بالقرينة وانما قالوا انما البيع مثل الربوا ولم يقولوا
انما الربوا مثل البيع مع ان الكلام في الربوا لا في البيع لانه جيء على طريق المبالغة وهو انه قد بلغ من اعتقادهم
في حل الربوا انهم جعلوه اصلا وقانونا في الحل حتى شبهوا به البيع فالحاصل ان هذا التشبيه من التشبيه المقلوب
مبالغة وقد علم من ضمير سيقت اي وقد علم من هذه الاية حل البيع وحرمة الربوا بنفس السماع اي سماع
الكلام وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مع انه غير مسوق لاجله فصار ذلك اي قوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا نصا في التفرقة لان الكلام لاجله ظاهرا خبر آخر لقوله صار في حل البيع وحرمة الربوا لان الكلام لم يسق لاجله

قوله فان السوق عرف
سياق الكلام
وهو قوله انما

بل ظهر ذلك للسامع بمجرد سماع هذا الكلام فان قيل ان الكفار كانوا يستحلون الربوا ويسوون بين البيع والربوا
فانزل الله تعالى هذه الاية رد الما ادعوا من التسوية وحل الربوا فكانت الاية مسوقة لتحريم الربوا واثبات ر
التفرقة فكيف ينتظم جعل الاية ظاهرة في حرمة الربوا قيل قد ثبت حرمة الربوا بصدر الاية وهو قوله تعالى
الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان فيبقى التفرقة مقصودا بهذه الاية
فان قيل التفرقة معنى حقيقي لهذا الكلام ام مجازي والظاهر ان كلا منهما منتف قيل المعنى الحقيقي لهذا الكلام
هو احلال البيع وتحريم الربوا واما التفرقة فهي من لوازم المعنى الحقيقي فالاحلال والتحريم ثبتا بصيغته والتفرقة
بموجبه ولقائل ان يقول لما كانت التفرقة بطريق الالتزام والمفهوم كيف يكون هذا النص نصا في التفرقة والثابت
بالنص يجب ان يكون ثابتا بنفس الصيغة وكذلك ايه ومثل الاية المذكورة قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي ما حل لكم
من النساء لان منهن محارم كما للائي في اية التحريم وانما اختار ما على من ذهابا الى الصفة لان ما يجي في صفات من
يعقل فكانه قيل فانكحوا الطيبات لكم ولان الاناث تجري مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى وما ملكت ايمانكم مثنى
وثلاث ورباع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت الصرف للعدل والصفة ومحلهن النصب على الحال من
النساء او من ضمير طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا
واشكال هذا كاحاد ولان اباحة الواحدة يفهم بمقتضى الامر اذ لو لم تكن مباحة لما تحقق الامر بالنكاح فلما فهم ذلك بالاستلزام
النص لم يتعرض به بخلاف مثنى وثلث حيث لم يفهم بمقتضى الامر لكن الامر لا يقتضي التكرار سيق الكلام جملة يعلم بها
لقوله وكذلك قوله اي لانه سيق الكلام لبيان العدد ولان الله تعالى بدا بذكر اول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم يليه
ثم اعقب ببيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور لقوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فكرر العدد والمقصود بتكرير
فدل ان بيان العدد هو المقصود بالسوق ولان الله تعالى ذكر في اخر هذه الاية ضد العدد السابق لا ضد الامر
بالنكاح فعلم ان المقصود بالسوق هو بيان العدد اذ لو كان المقصود الامر بالنكاح لقال في اخر الاية فان خفتم ان
لا تعدلوا فلا تنكحوا الا ترى انك لو قلت جاءني زيد راكبا لا عمرو لكان المقصود بيان الجائي زيد لانه الذي نفى ضده
ولو قال جاءني زيد راكبا لا راجلا كان المقصود بيان ركوب زيد ولان قوله مثنى وثلاث ورباع وقعت حالا
والحال قيد والكلام اذا دار مع قيد سلبا او ايجابا كان المقصود ذلك القيد ولهذا يجري الصدق والكذب فيه ولانه

اذا ورد

اذا ورد الامر في شي مقيد ولا يكون ذلك الشي واجبا فالمقصود اثبات ذلك القيد نحو بيعوا سواء بسواء ولانه لو لم
يحمل على ان المقصود بالسوق بيان العدد يلزم التكرار لان اطلاق النكاح عرف بنصوص اخر مثل قوله تعالى وانكحوا
الايامى واحل لكم ما وراء ذلكم لكن العدد لم يكن مبينا فيبين بهذا النص ولو جعل الاطلاق مقصودا بهذا النص يلزم
التكرار وفيه بحث بوجهين الاول انه لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم من حيث الظاهر والثاني ان القول با
لتكرار انما يصح لو ثبت تقدم تلك النصوص ولا نسلم ذلك والجواب عن الاول بان التكرار في الظاهر اهون من
التكرار في النص لان التكرار في النص تكرار في المقصود والتكرار في الظاهر تكرار في غير المقصود والتكرار في غير المقصود
اهون من التكرار في المقصود وعن الثاني انا حملنا تلك النصوص على التقدم كيلا يلزم التكرار في النص والاولى ان
اطلاق النكاح عرف بفعل النبي عم وهو متقدم على هذا النص لا محالة فان نكاح خديجة رض كان قبل البعثة وقررت
عليه ولم يظهر دليل الخصوص فلو جعل ذلك مقصودا بالنص لزم التكرار في المقصود لا محالة ولقائل ان يقول ان
في اخر الاية الا بالنكاح فانكحوا الايامى منكم الاية نص في اطلاق النكاح صرح بذلك صاحب التحقيق فيلزم التكرار في المقصود لان الاطلاق
عرف او لا بفعل النبي عليه السلام ثم اعلم ان قوله لبيان العدد يحمل على حذف المضاف اي لبيان نهاية العدد وهو الاربعة
او لنفس العدد كان معهودا قبل نزول هذه الاية بالاجماع وكذلك الاطلاق كذا قيل فان قيل كيف يفهم نهاية
العدد وهي الاربع من هذا الكلام وظاهره يقتضي جواز نكاح التسع كما زعم بعض اصحاب الظواهر من الروافض او جواز
نكاح ثماني عشر كما زعم اخرون منهم بيان الاول ان مثنى بمعنى ثنتين وثلث بمعنى ثلث ورباع بمعنى اربع والواو
تفيد معنى الجمع فيكون المجموع تسعا وبيان الثاني ان كل عدد من هذه الاعداد الثلثة بمعنى عدد مكرر فمعنى مثنى ثنتين
ثنتين ومعنى ثلث ثلث ثلث ومعنى رباع اربع اربع والواو تفيد معنى الجمع فيكون الجميع ثماني عشرة قيل سلمنا
ان الواو تفيد معنى الجمع بحقيقته الا ان الحقيقة تركت بدلالة العرف لان مثل هذا الكلام انما يستعمل عرفا في التقسيم
والتقسيم يقتضي عدم الجمع الا ترى انه اذا قيل اقسم هذا المال مثنى وثلث ورباع يفهم منه عرفا انه اراد اثنين اثنين
او ثلثة ثلثة او اربعة اربعة وذكر الجمع بين انواع هذه الاعداد فيكون الواو في مثل هذا الكلام لمجرد العطف لا للجمع على
طريق ارادة الحقيقة القاصرة او يقال ان العرب اذا ذكر العدد الكثير بعد العدد القليل كان القليل داخلا في الكثير بهذا
عرف من استعمالاتهم فلا يفيد الاية جواز الجمع بين الاعداد الثلثة وقيل الواو هنا يفيد الجمع في الحكم لا في الوجود وقيل

العائشة رض وقرن

الواو بمعنى او فلا يفيد معنى الجمع وفيه نظر لان او في الطلب اما للاباحة او للتخيير فان كانت للاباحة يفيد جواز الجمع بين
الاعداد الثلثة كما عرف ان كلمة او في مقام الاباحة لا تنافي الجمع نحو جالس الحسن او ابن سيرين فلا فائدة في العدول
عن الحقيقة وان كانت للتخيير يفيد ان ليس لهم ان ينكحوا الا احد انواع هذه الاعداد كما لو دخلت او في المثال المذكور فيلزم
انهم اذا اختاروا احد انواعها لا يجوز ان يتجاوز عنه فكانت الواو على حقيقتها ليدل على تجويز الجمع كما قال صاحب الكشاف
انما جي بالواو ليدل على تجويز الجمع بين الفرق ولو جي باو لكان لذهب معنى التجويز فثبت ان هذا الكلام نص في
بيان نهاية العدد وقد علم الاطلاق اي الاباحة اي اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء والاجازة بنفس
السماع اي بمجرد سماع هذا الكلام فصار ذلك اي هذا الكلام ظاهرا في حق الاطلاق اي الاباحة لان من كان من اهل اللسان
يفهم ذلك بمجرد سماع هذا الكلام لان ادنى درجات الامر الاباحة فان قيل حقيقة الامر الوجوب عند الجمهور
والاباحة معنى مجازي والنهي له انما يكون ظاهرا في المعنى الحقيقي دون المجازي لان المجاز يفتقر الى التامل في القرينة
والظاهر ما ظهر المراد منه بنفس السماع من غير تامل فكيف يكون ظاهرا في اباحة النكاح قيل المجاز اذا تعين معه
قرينة لفظية كان مراده مفهوما بنفس سماع الكلام فلا ينافي كون ذلك الكلام ظاهرا في ذلك المراد وههنا قرينة
لفظية على ظهور المراد بهذا الامر لانه تعالى قال فانكحوا ما طاب لكم والواجب لا يكون مفوضا الى طيب النفس المكلفين
فظهر ان المراد الاباحة كذا قيل وفيه نظر لان تعليلهم بكون ادنى درجات الامر الاباحة يابي هذا الجواب وقيل الاباحة
في الاوامر الواردة في باب النكاح اصل لا يحتاج الى القرينة بخلاف الوجوب فانه يحتاج الى دليل آخر كما في صورة التوقان
فكان هذا النص ظاهرا في الاباحة دون الوجوب لاحتياجه الى الدليل وفيه ما لا يخفى فالجواب ان المراد بالاباحة
الاجازة والاذن دون الاباحة الاصطلاحية بدليل قول المصنف وقد علم الاطلاق والاجازة حيث جعل قوله
والاجازة عطف تفسير لقوله الاطلاق ولا شك ان هذا الكلام ظاهر في اجازة النكاح واذنه لان من سمع ذلك
من اهل اللسان يفهم بمجرد السماع ان النكاح امر فيه اجازة واذن من جهة الشرع سواء كان الامر للوجوب او للندب او
للاباحة على ان هذا السؤال يرد على الشارحين حيث فسروا الاطلاق بالاباحة لا على المصنف فانه ذكر الاطلاق وهو
في اللغة رفع القيد والمراد ههنا رفع قيد الحرمة والحظر عن النكاح وهذا المعنى اي رفع قيد الحرمة والحظر عن النكاح يعرف
بنفس سماع هذا الكلام من غير تامل سواء كان الامر للوجوب او للندب او للاباحة فصار هذا الكلام ظاهرا في رفع

قيد الحرمة

قيد الحرمة والحظر عن النكاح نصا في بيان العدد وقصر الحصار اي صار ذلك نصا في باب نهاية العدد حيث سيق
الكلام له وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر والحرمة لان النكاح رق وكون المنكوحة
حرة ينافي صيرورة كونها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي كما قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وصيرورتها موطوءة
مستفرشة لا يلائم التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف فاشار بلفظ الاطلاق الى ازالة هذه الحرمة التي هي بمنزلة
القيد الحسي عند المباشرة وفيه اشارة لطيفة فان القيد كما يمنع المقيد من المشي فكذا صفة الحرمة والحظر للفعل يمنع
المسلم عن مباشرة ذلك الفعل فلما ابيح له ذلك صار كانه رفع ذلك القيد وكذلك اي ومثل النص المذكور قوله تعالى
لا جناح عليكم اي لا تبعة عليكم من ايجاب مهر ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن اي ما لم تجامعوهن او تفرضوا لهن
فريضة كلمة او هنا بمعنى الا ان وعند الفراء بمعنى حتى وفرض الفريضة عبارة عن تسمية المهر اي الا ان
تسموا لهن مهرا او حتى تسموا ومتعوهن معطوف على فعل محذوف تقديره فطلقوهن ومتعوهن على الموسع قدره
وعلى المقتر قدره ومعنى النص ان المفوضة التي تزوجت نفسها بغير مهر اذا طلقت قبل الدخول بها لا شيء على
الزوج من مهر مثل او نصفه بل يجب المتعة وهي درع وملحفة وخمار على حسب الحال وقوله نص خبر مبتدا محذوف
والجملة تعليل اي لانه نص في بيان حكم من لم يسم لها مهر اذا طلقت قبل الدخول فانه لا شيء عليه ولها المتعة
لانه سيق الكلام لبيان حكمها ظاهر خبر بعد خبر اي نص في كونه ظاهرا في استبداد الزوج بالطلاق اي في استقلال
الزوج بالطلاق اي في ان له ان يطلقها لانه يعرف بمجرد سماع هذا الكلام من اسناد الطلاق الى الازواج في قوله ان
طلقتم ان ايقاع الطلاق يتعلق بالزوج لكنه غير مقصود بالسوق لان هذا الحكم معلوم للرجال في نسائهم في الشرع
بنصوص او دلائل اخر فكان المقصود بيان حكم هذه المراة من عدم ايجاب مهر وايجاب المتعة وقوله اشارة خبر آخر
وفي بعض النسخ وفيه اشارة الى ان النكاح يصح بدون ذكر المهر لانه لما جعل النساء اللاتي لم يسم لهن مهر محالا للتطليق
وهو يعتمد سبق النكاح اذ لا يتصور الطلاق بدونه وعلم انها منكوحات نكاحا صحيحا انما ذكر حكم الاشارة بطريق
الاستطراد لكون البحث في ذكر الظاهر والنص لا في الاشارة الا ان المصنف لما افاد هذا الحكم بطريق الاشارة نبه عليه
والفرق بين الظاهر والاشارة مع انهما مشتركان في كونهما منطوقين وعدم السوق لهما ان الاشارة نوع خفي وخفاء
من وجه كصحة النكاح المذكور والظاهر ظاهر مراده من اللفظ من كل وجه ولقائل ان يقول اشارة النص ما ثبت

بنظم النص وصحة النكاح المذكور لم يثبت بنظم هذا النص بل باقتضائه لانه ثبت ضرورة صحة التطليق فكيف يكون
اشارة واجيب بان صحة النكاح من لوازم التطليق والتطليق منظوم وكثيرا ما يلحق ما هو من لوازم الاشارة او الدلالة
او الاقتضاء والكناية بمراتب الاشارة واخويها او يقال المراد بالاشارة الاشارة اللغوية دون الاصطلاحية
فيتناول الاقتضاء وكذلك قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه قوله محرم صفة ذا او الجر للجوار او صفة رحم
والاسناد مجازي يعني من ملك قريبا محرما عليه نكاحه بشراء او بارث او الهبة او نحوها من اسباب الملك اي من
ملك قريبا محرما عليه نكاحه عتق عليه اي على المالك فالعتق يتعلق بكل الوصفين اي بكونه قريبا وبكونه محرما فلو
ملك بنت العم او ابن العم لا يعتق لعدم المحرمية وكذا لو ملك اخته من الرضاع او امه من الرضاع او زوجة ابيه
لا يعتق لعدم القرابة لانه نص في استحقاق العتق خبر مبتدا محذوف والجملة معللة اي لانه نص في استحقاق
العتق للقريب المحرم اذا ملكه سيق الكلام لاجله ولقائل ان يقول هذا النص في ثبوت العتق للقريب اذا ملكه
لا في استحقاق العتق له اذا ملكه واستحقاق العتق لا يستلزم العتق فالاولى ان يقول نص في ثبوت العتق
للقريب واجيب بان المضاف محذوف اي نص في ثبوت استحقاق العتق للقريب وظاهر في ثبوت الملك
للمالك في القريب المحرم لانه يفهم من قوله عليه السلام من ملك بمجرد سماع هذا اللفظ من غير تامل وحكم الظاهر والنص
وجوب العمل به اي بكل واحد من الظاهر والنص مع احتمال ارادة الغير اي مع احتمال التاويل والتخصيص اذ كل حقيقة
يحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص واختلفوا ان هذا الاحتمال هل يخل بالقطع ام لا فعند الجمهور لا وقيل يخل فيكون ظنيا
جانبين واليه يشير كلام المص رح حيث لم يقل لا محالة كما قال الشافعي في حكم المفسر والمحكم والاول اصح لان هذا الاحتمال
غير ناش عن الدليل فلا ينافي القطع على ما سبق اليه الاشارة وذلك اي كل واحد من الظاهر والنص في احتمال ارادة
الغير بمنزلة المجاز مع الحقيقة يعني كما ان الحقيقة تحتمل المجاز فكذا الظاهر والنص يحتملان المجاز والخصوص غير
ان هذا الاحتمال معتبر عند البعض غير معتبر عند الجمهور فهذا اي قوله وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة يترتب
على المذهبين وعلى هذا اي وبناء على ما ذكرنا ان حكم الظاهر وجوب العمل بما ظهر قلنا قوله على هذا متعلق بمحذوف
اي وبناء على هذا او هو بمعنى ابني وقع صفة مصدر محذوف اي وقلنا قولا مبنيا على هذا اذا اشترى قريبه يريد به
قريبا يكون ذا رحم محرم منه عتق عليه بالحديث ظاهر الشارع سواء اراد عتقه او لم يرد يكون هو اي المشتري

معتقا

معتقا عملا بالملك الثابت في القريب بظاهر قوله عليه السلام من ملك ولقائل ان يقول كون المشتري معتقا يتوقف
على اعتاقه وهو غير معتق واجيب بانه اذا اشتراه مع علمه انه يعتق عليه فقد قصد اعتاقه فيكون معتقا ضرورة
ولهذا لو نوى بالشراء الكفارة يجب عنها وكذا اذا لم يعلم انه يعتق عليه بالشراء لان الجهل ليس بعذر في دار الاسلام
فيما يرجع الى الشرع ويمكن ان يقول انه معتق شرعا اي جعل الشارع معتقا وان لم يقصد الاعتاق ويكون الولاء له
اي ولاء الاعتاق للمشتري ضرورة كونه معتقا فالولاء للمعتق لقوله عليه السلام الولاء لمن اعتق ولقائل ان يقول
ان الصحابة رضي اختلفوا في ان السبب للولاء هو العتق على ملك المالك ام الاعتاق فاكثرهم على الثاني وعندهم على ان السبب
هو العتق على ملكه وهو الصحيح بدليل انه لو ورث قريبه عتق عليه ويكون الولاء له وان لم يوجد منه الاعتاق وبدليل ان الولاء
يضاف الى العتاقة فيقال ولاء العتاقة ولا يقال ولاء الاعتاق والاضافة دليل السببية ثم اثبات الولاء على
المذهب الاول واضح فظاهر وعبارة المص تشير الى المذهب الاخر وهو مشكل لان المشتري غير معتق حقيقة وانما
هو معتق شرعا على ما اشرنا اليه وايضا له ان يقول ما وجه تخصيص هذا الحكم بتفريع ثبوته على حكم الظاهر من بين سائر
المظاهر ويمكن ان يقال ان ثبوت الولاء من لوازم ثبوت الملك فلهذا اكد ثبوت الملك بان الظاهر واجب العمل
ليكون الملك الثابت به لازما جدا فيتفرع عليه ما هو من لوازمه لان ثبوت الفرع يعتمد ثبوت الاصل وانما يظهر التفاوت
بينهما اي بين الظاهر والنص عند المقابلة اي المعارضة فيصير الادنى وهو الظاهر متروكا بالاعلى وهو النص لان
النص اقوى لان المقصود بسوق الكلام لاجله بخلاف الظاهر لانه غير مقصود والمراد بالمقابلة اللغوية والصورية فلا يرد
ما قيل ان شرط المقابلة تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة ولم يوجد ههنا ولهذا اي ولاجل ان التفاوت بينهما
واقع عند المقابلة لو قال الزوج لها اي للمرة طلقي نفسك فقالت المرة ابنت نفسي يقع الطلاق رجعيا
لا بائنا لان هذا اي قولها ابنت نص في صريح الطلاق لانه وقع جوابا لقوله طلقي والجواب يطابق السوال وما
في حكمه كالتفويض ولان سوق قولها ابنت لاتيان ما فوض اليه والمفوض هو صريح الطلاق فكان نصا فيه ظاهرا
في البينونة اذ يفهم ذلك بنفس السماع فيترجح العمل بالنص فيقع الطلاق رجعيا لا بائنا فان قيل لا ولاية للمرة
ان تطلق نفسها الا بحكم التفويض والمفوض هو صريح الطلاق وهي لما اوقعت البائن فقد خالفت المفوض
فينبغي ان يكون قولها لغوا وايضا ان عدم ثبوت البينونة ههنا لعدم امكان العمل بالظاهر لا لاجل معارضة النص لان

الزوج انما فوض اليها الطلاق الرجعي دون البائن فلا تملك المراة ايقاع البائن واجيب بان قولها مطابق للمفوض
في اصل الطلاق مخالف له في وصف البينونة فيثبت اصل الطلاق ويلغو وصف البينونة وقايل ان يقول كيف
يستقيم قوله فترجح العمل بالنص والترجيح يعتمد سبق التعارض والتعارض انما يكون بين الكلامين وقولها ابنت
نفسي كلام واحد اللهم الا ان يقال هذا الكلام لما كان في محل النكاح بمنزلة كلامين احدهما ظاهر والآخر نص فاشبه
تعارض الظاهر والنص فيتحقق الترجيح بهذا الطريق او يقال ان المراد بالترجيح التعيين اي فتعين العمل بالنص
وقايل ان يقول النص لابد ان يكون منطوقا كالظاهر على ما عرف وصريح الطلاق ليس بمنطوق بقولها ابنت
وانما المنطوق البينونة والمنطوق اقوى من غيره فكيف يمكن يقع الطلاق رجعيا واجيب بان القرينة اذا قامت
على ترك حقيقة المنطوق وارادة غير المنطوق كان غير المنطوق في حكم المنطوق وههنا كذلك لان قوله طلقي قرينة
على ترك حقيقة قولها ابنت وارادة صريح الطلاق على ما بينا فكان صريح الطلاق بمنزلة المنطوق وقايل ان يقول
ان صريح الطلاق معنى مجازي لقولها ابنت ثبت بقرينة قوله طلقي نفسك والمجاز اذا انضمت معه قرينة تحقيقه كان
مراده مفهوما بنفس السماع فيكون قولها ابنت ظاهرا في صريح الطلاق كما هو نص فيه لا في البينونة مثل ان قوله فانكحوا
ما طاب لكم ظاهر في اباحة النكاح لا في وجوبه فلا تعارض بين الظاهر والنص ههنا اللهم الا ان يقال ان كونه ظاهرا
في البينونة بمعنى انها معنى حقيقي له وصريح الطلاق معنى مجازي له والشيء انما يكون ظاهرا في المعنى الحقيقي دون المجازي
لان المجاز يفتقر الى التامل في القرينة والظاهر ما ظهر المراد منه بنفس السماع من غير تامل وفيه وهن لا يخفى وقايل ان يقول
ترجح النص على الظاهر ههنا لضرورة صيرورة الكلام لغوا لان المراة لا ولاية لها ان تطلق نفسها الا بحكم التفويض
والمفوض صريح الطلاق دون البائن فلو لم يحمل قولها ابنت على الصريح الطلاق بدلالة قوله طلقي نفسك صار
لغوا فلا يلزم من ترجح النص على الظاهر بهذا الطريق ترجحه عليه مطلقا وجوابه يفهم مما ذكرنا فافهم وفي بعض النسخ وقع
نص في التفرقة موضع نص في الطلاق وهو مشكل لان التفرقة والبينونة كلاهما بمعنى واحد فيكون هذا نصا وظاهرا
في معنى واحد وفيه فساد لا يخفى الا ان يقال التفرقة اعم من البينونة لان ذلك قد يكون في البائن وقد يكون في الرجعي
فيكون معناه نص في التفرقة الحاصلة بالطلاق الرجعي وكذلك قوله عليه السلام لاهل عرينة اسم واد بحذاء عرفات
اشربوا من ابوالها اي ابوال ابل الصدقات والبانها وقصته ما روي ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم يوافقهم

المدينة

المدينة ومرضوا واصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابوال الصدقات
ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول
الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا وقطع ايديهم وارجلهم وتركوا في شدة الحرة حتى ماتوا وقوله نص خبر مبتدا محذوف
والجملة تعليل للاول نص في بيان سبب الشفاء حيث سيق له الكلام وظاهر في اجازة شرب البول لان كل
من سمع هذا الحديث فهم منه اباحة الشرب لان ادنى درجات الامر الاباحة وقوله عليه السلام استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر منه اي تنزهوا منه بمعنى ابعدوا انفسكم وفي المغرب الاستنزاه بمعنى التنزه غير مذكور
الا في الحديث نص في وجوب الاحتراز فترجح النص وهو قوله عليه السلام استنزهوا من البول على الظاهر وهو
قوله عليه السلام اشربوا من ابوالها ويجعل هذا منسوخا بذلك او يحمل هذا على تخصيص اباحة في اهل عرينة بان علم
النبي عليه السلام شفاءهم به بالوحي فلا يحل شرب البول اصلا نصب على الظرف اي في جميع الاوقات لا للتداوي ولا
لغيره وهو مذهب ابي حنيفة رح والحديث حجة على ابي يوسف في اباحة شربه للتداوي وعلى محمد رح في اباحة شربه وطهارته
مطلقا وفيه نظر الاول ان اتحاد الجهة شرط للتعارض ولا اتحاد بين الحديثين اذ الاول مسوق لشرب البول
للتداوي على ما ذكرنا في قصة الحديث والثاني الاحتراز عن البول في الصلوة فلا تعارض بينهما والثاني انه امكن
التوفيق بين المتعارضين لا يرجح احدهما على الآخر وقد امكن ذلك ههنا بان يحمل الاول على بول ما يوكل لحمه والثاني
على بول ما لا يوكل لحمه كما قال محمد رح او بان يحمل الاول على التداوي بدلالة القصة والثاني على غير التداوي كما قال ابو يوسف
فلا يصار الى الترجيح والثالث ان الثاني ليس بنص في وجوب الاحتراز الا في حرمة الشرب بل حرمة الشرب يفهم
باشارة هذا النص لان وجوب الاحتراز يستلزم حرمة الشرب والاول عبارة في اجازة الشرب لان ما ثبت
بالظاهر كان ثابتا بعبارة النص كاباحة النكاح في قوله فانكحوا ما طاب لكم على ما صرحوا اذا ثبت وقع التعارض بين
عبارة النص واشارته فينبغي ان يترجح عبارة النص على اشارته فيحل شرب بول الابل للتداوي كما قال ابو يوسف
والرابع يحتمل ان يكون ترجيح الثاني على الاول لكون الثاني محرما والاول مبيحا وما اجتمع الحلال والحرام الا وقد
غلب الحرام الحلال او لكونه مجمعا عليه والاول مختلفا فيه والمجمع عليه على قبوله اولى من المختلف فيه لا لكون الثاني
نصا والاول ظاهرا ويمكن ان يجاب عنه بان ترجيح الثاني لا يثبت بكونه محرما ولا بكونه مجمعا عليه بل يثبت

بكونه اقوى من الاول الا ترى ان المبيح او المختلف عليه فيه اذا كان نصا والمحرم والمجمع عليه ظاهرا لا يترجح المحرم والمجمع
عليه على المبيح والمختلف فيه وقوله عليه السلام عطف على قوله عليه السلام السابق اي وكذلك قوله عليه السلام ما سقته
السماء اي المطر اطلق اسم السماء على المطر مجازا لانه ينزل من السحاب وهو سماء عند العرب حقيقة لان السماء
عندهم اسم لكل ما علاك يظلك فكان بين المطر والسماء اتصال صوري ففيه العشر سواء كان مما يبقى سنة كالحنطة
والتمر والزبيب او لا يبقى كالبقول قليلا كان او كثيرا وقوله نص خبر مبتدا محذوف والجملة تعليل اي لانه نص
في لزوم العشر لانه سيق لاجله ويحتمل ان يكون قوله عليه السلام مبتدا او قوله نص خبره والجملة عطف على الجملة السابقة
وقوله عليه السلام ليس في الخضروات بفتح الخاء جمع خضراء مونث اخضر وفعلاء افعل لا تجمع الا على فعل في
الصفات تقول نساء حمر وصفر وخضر وسود وانما جمع بالالف والتاء اذا كانت اسما كصحراء او بيداء وانما
جعلت خضراء مع انه تانيث الاخضر في الاصل لجريها مجرى الاسم اذ المراد بالخضروات الفواكه كالبطيخ والقثاء
والتفاح والكمثرى اي ليس في الفواكه صدقة ماول في نفي العشر اي ليس في الفواكه عشر وليس بمحكم فيه لان الصدقة "
يحتمل وجوها لانه يحتمل الزكوة والعشر والتبرع والزكوة غير منفية لانها تجب فيها اذا بلغت قيمتها نصابا بالاتفاق
وكذا التبرع لانه ليس بواجب فتعين العشر بطريق التاويل والماول محتمل والنص محكم اذ لا يحتمل الا وجها
واحدا فيترجح الاول وهو قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر على الثاني وهو قوله عليه السلام ليس في الخضروات
صدقة فان قيل الكلام ههنا في تعارض النص والظاهر لا في تعارض النص والماول فكيف اورده ههنا
قيل الماول لا ينافي كونه ظاهرا فالحديث الاول نص في لزوم العشر والثاني ماول في نفي العشر وظاهر فيه ايضا
فيترجح النص على الظاهر الماول والاولى ان يقال هذا مثال ما فهم من الكلام السابق وهو ان النص الاعلى
والادنى اذا تعارضا يترجح الاعلى على الادنى وههنا كذلك فان النص الاول اعلى لكونه محكما لا يحتمل الا وجها
واحدا والثاني ادنى لكونه محتملا للوجوه على ما مر فان قيل الصدقة في حديث الثاني وقعت نكرة في سياق
النفي فتعم والعام نص في تناول كل فرد فكان الثاني نصا في نفي كل صدقة فيكون نصا في نفي العشر ايضا فلا يكون
ظاهرا او ماولا فيكون الثاني مثل الاول في كونه نصا فكيف يترجح الاول على الثاني قيل الصدقة مشترك
والمشترك لا يعم وان كان في موضع النفي كما سبق وقيل الحديث الثاني وان كان عاما لكنه يحتمل الخصوص فلا يكون نصا في

تناول

تناول كل فرد وفيه نظر لان الفرق بين المفسر والنص ان النص يحتمل التاويل والتخصيص والمفسر لا يحتملهما فاحتمال
التخصيص لا ينافي كونه نصا واما المفسر ولقائل ان يقول فكلمة اما لا تخلو اما ان يكون للاستيناف او لتفصيل ما
اجمل لا سبيل الى الاول لسبق الاجمال واما انها للاستيناف مفسرة بعدم سبق الاجمال ولا الى الثاني لانها مع العاطفة
يجب ان يكون مسبوقة بما اخرى وههنا غير مسبوقة بها اللهم الا ان يقدر اما اخرى قبلها فيما سبق فيكون تفصيل
ما اجمل اي فاما الظاهر فكذا واما النص فكذا واما المفسر فما اي فلفظ ظهر المراد من اللفظ وضع
المظهر موضع المضمر اي لفظ ظهر المراد منه ببيان متعلق بقوله ظهر والباء للسببية اي ظهر المراد من اللفظ بسبب بيان
صادر من قبل المتكلم بحيث صفة مصدر محذوف اي ظهر المراد من اللفظ ظهورا ملتبسا ببيان صادر من قبل المتكلم
بحيث صفة مصدر محذوف اي ظهورا ملتبسا بحيث او صفة بيان اي بيان ملتبس بحيث لا يبقى فيه اي في ذلك
اللفظ او في ذلك البيان احتمال التاويل ان كان خاصا والتخصيص اذا كان عاما وفيه نظر لانه ينتقض بقوله تعالى
فسجد الملائكة فان الملائكة يحتمل التاويل والتخصيص كما ذكر في المتن فلا فائدة في تخصيص التاويل بالخاص واجيب
بان المحتمل لتاويل التفرق هو قوله اجمعون الملائكة وذلك خاص فاعرف ثم قوله ما ظهر المراد من اللفظ يتناول البيان
القاطع كبيان الصلوة والزكوة وغير قاطع كبيان الربوا بالاشياء الستة بالحديث ولهذا قال عمر رض خرج النبي عم
من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فبقوله لا يبقى فيه احتمال التاويل والتخصيص خرج القسم الثاني فانه ليس بمفسر لانه
لم يلحقه البيان قاطع ولهذا وقع الاجتهاد والاختلاف في تعليل الاشياء الستة ومعنى احتمال التاويل ان يكون الكلام
محتملا للوجوه بالاجمال والاشتراك فيفسر احد الوجوه او يكون حقيقة يحتمل المجاز فيؤكد بما يرفع احتمال المجاز ومعنى
احتمال التخصيص ان يكون النص عاما محتملا للتخصيص فاكد بما انقطع به احتمال التخصيص فصار مفسرا ومثل هذا ايضا "
بيان لانه كان فيه خفاء على القدر الذي كان فيه من احتمال التجوز او تخصيص ثم اعلم ان المفسر لا يبقى فيه احتمال التاويل
والتخصيص لكن احتمال النسخ باق بخلاف المحكم فانه لا يحتمل النسخ فان قيل كلمة ما ان كانت موصولة كان قوله ظهر
المراد من اللفظ صلة وان كانت موصوفة كان هذا صفة ولا بد من الضمير في الجملة الواقعة صلة او صفة قيل قوله من
اللفظ من باب وضع المظهر موضع المضمر فكان الاكتفاء من الضمير كما في قوله تعالى الحاقة ما الحاقة وانما وضع المظهر موضع المضمر
ايذانا بان المراد من كلمة ما هو اللفظ مثاله اي مثال المفسر في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فاسم الملائكة الفاء للتعليل

ايهلان اسم الملائكة ظاهر في العموم اي في سجود جميع الملائكة على ما هو مقتضى صيغة الجمع ظاهرا وان كان لا يتناولها قطعا
ويقينا الا ان احتمال التخصيص باخراج بعض الافراد قائم لان كل عام يحتمل التخصيص فان قيل لفظ الملائكة جمع والجمع
اذا دخله اللام يبطل معنى الجمعية فيحمل اما على الادنى واما على الكل ولا يحمل على قدر من الاقدار المتخللة بينهما فلا يحتمل
التخصيص لان في التخصيص حمل الجنس على قدر من الاقدار المتخللة بينهما قيل انما يبطل معنى الجمعية اذا كان اللام للجنس اما
اذا كانت للعهد فلا ويجوز ههنا ان تكون اللام للعهد اذ المامورون بالسجود معهودون وهم ملائكة الارض او الذين كانوا مع
ابليس او ملائكة السموات السبع على حسب الاختلاف فكان محتملا للتخصيص كذا قيل ولقائل ان يقول لا نسلم ان الجنس لا يحتمل التخصيص
فقد صرحوا ان اللام في قوله تعالى واحل الله البيع للجنس وقد خص الربوا ونحوه وصرحوا ان تخصيص الجنس يصح الى ان يبقى الواحد
وما ذكرتم ان في التخصيص حمل الجنس على قدر من اقدار المتخللة بين الحدين فهو مسلم لكن الجنس يصح وقوعه على قدر من اقدار
المتخللة عند لحوق بيان التغيير كما قالوا في قوله طلقي ثنتين والتخصيص بيان تغيير عندنا وسياتي تمام هذا الكلام
في فصل الامر انشاء الله تعالى فان سد باب التخصيص بقوله كلهم لان كلمة كل للاحاطة والشمول فيتاكد به
عموم الجمع فانقطع به احتمال التخصيص فان قيل كلمة كل من الفاظ العموم وكل عام يحتمل التخصيص فكيف ينسد باب
التخصيص به عن غيره مع وجود احتمال التخصيص في نفسه قيل كلمة كل اذا استعملت بعد الاسم العام تقطع احتمال
الخصوص والا لا يكون مناقضا لما هو المقصود منها وهو تاكيد الشمول وتقوية الحكم كما ان قولك جاءني زيد يحتمل
المجاز فاذا قلت جاءني زيد نفسه امتنع عنه المجاز كذا قيل ولقائل ان يقول هذا منقوض بقوله عليه السلام ان الله تعالى
يحب الرفق في الامر كله حيث استعملت هذه الكلمة بعد الاسم العام انه مخصوص بقوله تعالى واغلظ عليهم ثم
بقي احتمال تاويل التفرق في السجود فانسد باب التاويل اي تاويل التفرق بقوله اجمعون بان كلمة اجمعون
توجب الاجتماع فانقطع به احتمال تاويل التفرق فصار معنى الانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية فان قيل
ان احتمال تاويل التفرق انما انقطع بقوله اجمعون اذا افاد وراء معنى الاجتماع والاقتران وليس كذلك فان فائدته
الشمول والاحاطة كفائدة كل قال ابو البقاء فاذا جمعت بين لفظي كل واجمعون كما في هذه الاية لا يفيد الا زيادة
التوكيد فقط وقال صاحب الصحاح قولك جاءني الناس جميعا الرجال جاءني كلهم فكيف ينسد به باب التاويل قيل هذا
انما يستقيم على مذهب المبرد والزجاج فانهما قالا ان اجمعون اذا وقع تاكيدا بعد الكل يفيد معنى الاجتماع بالنظر

الي ماخذ

الي ماخذ الاشتقاق دفعا للترادف وحملا للكلام على التاسيس حتى قالا انه جمع بين الكل واجمعون في قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون لانه اذا قال كلهم افاد ذلك الاحاطة بالجنس وانه لم يبق واحد منهم الا وقد سجد الا انه
لو ترك بغير ضم اجمعون اليه لكان لا يدري ان السجود وقع في وقت واحد ام في اوقات مختلفة فقرن به اجمعون ليفيد الاجتماع
ويدل على انهم سجدوا عن اخرهم في حالة واحدة وقد تبعهما صاحب الكشاف فيحتمل ان يكون قولهما مختارا عند الاصوليين
كما هو مختار عند صاحب الكشاف ولقائل ان يقول اتفق النحويون والاصوليون على ان اجمعون من الفاظ التاكيد فيفيد
ما يفيد كلهم من الشمول والاحاطة اذ لو افاد معنى اخر لم يكن تاكيدا له وغاية ما في الباب انه يفيد زيادة توكيد وبذلك
لا يصير مطلق النص مقيدا بالتفرق والاجتماع او صاف التقييد فانى ينسد باب التاويل ويمكن ان يجاب عنه بان
اجمعون وان كان من الفاظ التاكيد لكنه يفيد معنى الاجتماع ايضا بعد الكل بالنظر الى ماخذ الاشتقاق فيفيد ما يفيد
كلهم من الاحاطة والشمول مع زيادة فائدة وذلك لا ينافي كونه تاكيدا وبهذا الجواب اندفع ما قال الشارح لو كان
قوله فسجد الملائكة مطلقا من قيد الاجتماع والافتراق فان صرف الى حالة الاجتماع بقوله اجمعون تقييد صفة اطلاقه
لا تاويله ببعض محتملاته فيكون نفي صفة التفرق من قبيل تقييد المطلق من العام لا تاكيد العموم فلا يكون تفسيرا اذ
التفسير انما يحصل بزيادة وكادة وهي انما يحصل اذا افاد اجمعون ما افاد كلهم من الشمول والاحاطة لانه اذا اريد به
صفة الاجتماع يبقى وكادة العموم مقتصرة على كلهم وبه لا يحصل زيادة الانكشاف والظهور كما صرح الشارحون بانه
صار مفسرا بقوله اجمعون في غير موضع الى هنا لفظه ووجه الاندفاع ان اجمعون يفيد ما يفيد كلهم من الشمول والاحاطة
مع زيادة فائدة وهي الاجتماع فلا يبقى وكادة العموم مقتصرة على كلهم فصار مفسرا بقوله اجمعون فان قيل احتمال
التاويل في الاية باق فانه يحتمل التخلق والتصلف فكيف يكون مفسرا قيل المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد
يكون من وجه دون وجه وهذه الاية من القسم الاخير كذا قيل وفيه نظر لانه يخالف ما ذكر المتاخرون من حكم المفسر الايجاب
قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل لان النكرة في سياق النفي تعم فيقتضي ان لا يكون في المفسر شيء من التاويل
والتخصيص اللهم الا ان يقال انه حكم المفسر لكلامه فالجواب الصحيح ان يقال المراد بعدم احتمال التاويل التاويل المخل
بالمعنى المسوق له الكلام ومعنى المسوق له الكلام ههنا تعظيم ادم عليه السلام بسجود جميع الملائكة وذا يحصل بكلا
التقديرين لان التخلق والاصطفاف يستويان في معنى التعظيم فلا يكون صرف اللفظ الى واحد منهما تاويلا لا

عن اخرهم في حالة واحدة

والتصلف

لان التاويل صرف اللفظ الى البعض محتملاته الغير الظاهر بخلاف احتمال التفرق فانه ينقض التعظيم ولهذا الفضل
صلوة الجماعة على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة فان قيل يحتمل ان يكون الامر بالسجود ارادة الشكر لنعمة
خلق آدم صلوات الله على نبينا وعليه لا التعظيم فتغير السوق ومع الاحتمال كيف يكون مفسرا قيل هذا الاحتمال يفيد
معنى التعظيم ايضا فلا يكون مخلا لمعنى سيق له الكلام وهو التعظيم فان قيل هذه الاية يحتمل التاويل بعد لانه يحتمل ان
يراد بالسجود الخضوع والركوع كما في الخضم فكيف يكون مفسرا قيل هذه الاحتمال ايضا غير مخل بمعنى سيق له الكلام او
يقال كل آية نزلت في القران مرارا في محال المختلفة بعبارة واحدة ولم يكن التاريخ معلوما يكون جميع المحال كمحل واحد
لان جميع القرآن بمنزلة كلام واحد فيكون كل واحد منها موكدة للاخر وهذه الاية نزلت كذلك ولم ينزل بلفظ الركوع
والخضوع في محل فصارت موكدة بمثلها ومع التاكيد لا يبقى احتمال المجاز كذا نقل عن الاكابر وفيه نظر بوجوه الاول ان
ابن عباس رض جعل سجدة بمعنى ركع كذا في تفسير الوجيز والثاني انما قلت ومع التاكيد لا يبقى احتمال المجاز فهو في التاكيد
المعنوي دون اللفظي على ما عرف في علم النحو والمعاني والثالث انه على هذا ينبغي ان لا يبقى احتمال التخصيص في لفظ
الملائكة المذكورة مكررا وقد قلتم انه يحتمل التخصيص واجيب عن الثالث بان التكرار لا ينفي احتمال التخصيص فان قيل
المفسر ما يحتمل النسخ وهذه الاية لا تقبل النسخ لانها من جملة الاخبار لان الله تعالى اخبر بسجود الملائكة والاخبار لا
تقبل النسخ لانه يودي الى الكذب والغلط وهو يستحيل على الله تعالى فكانت من قبيل المحكم دون المفسر فكيف ورده
مثالا للمفسر قيل هذا ليس بمثال للمفسر بل مثال لما لا يحتمل التاويل والتخصيص يعني المفسر ما لا يحتمل التاويل كما لا يحتمل
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقيل ان المشايخ لم يعنون بقولهم الاخبار لا يحتمل النسخ المعاني القائمة بصيغة
الاخبار لا نفس الصيغة فنفس الصيغة تحتمل النسخ وان كان معناها محكما فانه يجوز ان لا يتعلق بها جواز الصلوة
وحرمة القراءة على الجنب والحائض وهو المراد بنسخ الصيغة وفيه نظر لان المحكم ايضا يحتمل نسخ الصيغة انه يجوز
ان لا يتعلق بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم جواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب فاذن لا يكون
بين المفسر والمحكم فارق فالجواب الصحيح ان يقال ان مفهوم هذه الاية وهو سجود الملائكة من حيث هو هو يحتمل النسخ
لكونه من الممكنات وانما لا يحتمل العارض كونه من الاخبار فيكون مفسرا باعتبار ذاته محكما باعتبار العارض بخلاف
قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فان مفهومه وهو علم الله تعالى من حيث هو هو لا يحتمل النسخ والتبديل بحال لكونه من الواجبات

فكان

فكان محكما لكن بقي هنا بحث آخر ذكرته في شرح المنار وفي الشرعيات اي مثاله في المباحث الشرعية اذا قال
تزوجت فلانة شهرا او الى شهر بكذا من المال فقوله الفاء للتعليل اي لان قوله تزوجت ظاهر في النكاح لانه يفهم
بصيغة الكلام بمجرد سماع الكلام وفي بعض النسخ وقع نص موضع ظاهر وهذا يوافق عبارة غيره من المشايخ لو مع انه
الطبق للمقصود من ايراد هذا المثال لان هذا مثال المفسر والمفسر ما ازداد وضوحا على وضوح النص دون وضوح الظاهر
الا ان احتمال نكاح المتعة في قوله تزوجت قائم بطريق المجاز لان التزوج كما يراد به التابيد يراد به التوقيت
على ان النكاح في الحقيقة ملك المتعة بالمرأة فبقوله شهرا تبين انه فسر المراد به اي بقوله تزوجت على انه متعة
فقلنا هذا اي قوله تزوجت فلانة شهرا متعة اي نكاح متعة وليس بنكاح مؤبد وقال زفر هذا النكاح ذو التوقيت
شرط فاسد فكان الشرط باطلا والنكاح صحيحا اذ النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة كما قال تزوجتك على ان
اطلقك بعد شهر فانه يصح النكاح ويبطل الشرط الفاسدة لكنا نقول اجتمع في هذا العقد شيئان لفظ التزوج
ولفظ التوقيت والتزوج وان كان حقيقة في النكاح لكنه يحتمل ارادة المتعة مجازا والمتعة لا يحتمل غير
المتعة اصلا فكان مفسرا في هذا المعنى والتزوج نص في النكاح فحمل على المفسر لانه زيادة قوة ولقائل ان يقول
اسم النكاح يقع على نكاح المتعة ايضا فكيف يقول وليس بنكاح واجيب بان المعنى هذا النكاح متعة وليس بنكاح مؤبد
وبان اسم النكاح على سبيل الحقيقة لا يقع على نكاح المتعة ولكنه يقع عليه مجازا ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فيه دليل على تحريم نكاح المتعة ولقائل ان يقول ان هذا النكاح موقت لا متعة
اذ الفرق بينهما ان يذكر لفظ التزوج او النكاح في الموقت مع ذكر التوقيت سواء طالت مدة التوقيت او قصرت
ولفظ المتعة بان يقول لامرأته خذي هذه كذا من المال لاتمتع بك اياما وههنا لفظ التزوج مذكور مع ذكر التوقيت
فيكون نكاح موقت لا متعة فوجب ان يقول الا ان احتمال الموقت قائم فبقوله شهرا فسر المراد به فقلنا هذا موقت
وليس بنكاح واجيب بانا سلمنا انه نكاح موقت لكنه في معنى المتعة لوجود التوقيت فجعلوه متعة ايضا فان قيل
قوله شهرا بيان تغيير لانه موجب قوله تزوجتك النكاح مع احتمال ان يكون متعة والتوقيت يغيره الى القطع وبيان
التغيير ينافي بيان التفسير على ما قرره في باب فصل البيان فكيف يجعل قوله شهرا تفسيرا قيل التغيير الاصطلاحي
لا نسلم ان يلحقه بيان تغيير او تغيير او تقرير فكلما يقطع احتمال التاويل يصير الكلام مفسرا اصلا يعني في كونه بيان

تغيير او بيان تغيير ويشهد على ذلك انهم جعلوا اية سجدة الملائكة مفسرا وبيان التقرير مع ان بيان التقرير
يغاير بيان التغيير على ما صرح في فصل البيان فلا يبعد ان يجعل التغيير اعم من بيان التغيير ايضا فافهم قوله المفسر
ما يحتمل النسخ وهذه المسئلة لا تحتمل ذلك لما عرف ان النسخ لا يجري في طلاق العباد قيل هو مفسر من وجه دون وجه
ولو قال رجل لفلان على الف من ثمن هذا العبد او ثمن هذا المتاع فانه نص في لزوم الالف مطلقا لان كلمة على للالزام
في اصل الوضع والكلام سيق لاجله الا ان احتمال التغيير باق لان الدين يحتمل ان يكون من ثمن العبد او من ثمن
المتاع او من وجه اخر من اسباب الدين فبقوله من ثمن العبد او من ثمن المتاع بين المراد به اي لعوضه الالف
فيترجح المفسر على النص حتى لا يلزم المال اي ثمن العبد والمتاع الا عند قبض العبد والمتاع لان الثمن لا يلزم
الا عند قبض المبيع ولو لا رجحان المفسر على النص لكان يلزم المال بغير قبض العبد والمتاع كما لو قال لفلان
على الف وهذا الخ قوله من ثمن العبد او من ثمن المتاع ايضا بيان تغيير لان موجب قوله على الف لزوم الالف
في الحال وقوله من ثمن العبد او من ثمن المتاع يغير لزومه حالا الى توقفه على القبض الا ان المفسر في الاصطلاح
اعم من بيان تغيير وتقرير على ما بينا ولقائل ان يقول الترجيح يقتضي سبق التعارض وهو انما يكون بين
كلامين وهذا الكلام واحد فكيف يقول فيترجح المفسر على النص واجيب بان اخر الكلام يعارض اوله ويغيره
لان اوله يوجب الالف في الحال واخره يوجب بعد القبض فكانهما متعارضان فصح اطلاق الترجيح او يقال
المراد بالترجيح التعيين اي فتعين العمل بالمفسر وقوله اي قول الرجل لفلان على الف درهم نص في الاقرار بنقد
البلد لان مطلق الثمن يقع على نقد البلد عرفا وعادة فيكون نصا فيه لان الظاهر ان السوق له الا انه مع ذلك
يحتمل ارادة غيره وفي بعض النسخ ظاهر في الاقرار نص في نقد البلد اي في الاقرار بنقد البلد وانما كان ظاهرا
في الاقرار لان الكلام لم يسق لذلك بل فهم منه الاقرار وانما كان نصا في الاقرار بنقد البلد لما مر فاذا قال من نقد بخارا
يترجح المفسر على النص فلا يلزم نقد البلد وهذا ايضا بيان تغيير والمفسر لا ينافيه ولقائل ان يقول قد سبق ان لزوم
نقد البلد انما يكون بطريق التاويل فيكون ماولا لا نصا ويمكن ان يجاب بان النص لا ينافي كونه ماولا قوله
اذا قال لفلان على الف درهم من نقد بخارا اعلم انه كان نصا في هذا لا في نقد البلد لانه يعرف ان سوقه كان لنقد
بخارا قيل يعني قوله نص في الاقرار بنقد البلد انه لو لم يقل من نقد بخارا لكان نصا في نقد البلد واعتباره

المعارضة

المعارضة ايضا على هذا الطريق فافهم وعلى هذا نظاير الرابع الذي ذكرنا نظاير المفسر واما المحكم فهو ما ازداد
قوة تمييز عن الفاعل اي ما ازداد قوة ووضوحه على قوة ووضوح المفسر فيه اشارة الى ان كل محكم مفسر فيشترط
في المحكم ما اشترط في المفسر من عدم احتمال التاويل والتخصيص ولقائل ان يقول ان كثيرا من المحكمات يحتمل التاويل
كقوله تعالى ان الله غفور رحيم فانه محكم وقد اوله المعتزلة بغفران الصغائر دون الكبائر وكقوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فانه ايضا محكم للحوق التابيد مع انه يحتمل التاويل بطول المدة وتوقف صحة التوبة مثل قوله تعالى
فجزاؤه جهنم خالدا فيها على انهم قالوا ان جميع النصوص صارت محكمة بعد وفات الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه رح
لانقطاع الوحي مع احتمال بعضها التاويل والتخصيص واجيب بانا سلمنا ان قوله تعالى ان الله غفور رحيم محكم
لكن كونه يحتمل التاويل ممنوع لان الصفات الثابتة بالعقل لا يمكن نفيها ولا تغييرها عقلا والتاويل تغيير
لها فاحتمال التاويل ههنا منتف عقلا والمعتزلة متعنتون يقولون ما لا يجوز القول به وكون قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة محدودين القذف يحتمل النسخ في ذاته لانه امر ممكن ليس بواجب ولا ممتنع لكن يعارض لحوق التابيد
انتفى هذا الاحتمال فهو محكم لذاته صار محكما لغيره وقولهم ان جميع الايات بعد وفات النبي عليه السلام صارت محكمة على وجه
التشبيه بالمحكمات في عدم احتمال النسخ لا على وجه التحقيق الا ترى ان بعض الايات صارت متشابهة بعد وفاته عم
وان صارت ممنوعة عن النسخ وقيل يكفي لكونه محكما مجرد عدم احتمال النسخ سواء كان يحتمل التاويل والتخصيص اولا
وتمسكوا بما ذكرنا من الشبهات ويرد على الاول ان المحكم لو لم يحتمل التاويل والتخصيص لوجد ههنا قسم خامس
وهو ما يحتمل التاويل والتخصيص ولا يحتمل النسخ فانه ليس بداخل في قسم من الاقسام الاربعة الا ان يقال هذا
القسم لم يوجد في كتاب الله تعالى فلا يتوجه الاشكال وانما ازداد قوة على المفسر لان المفسر بحيث يجوز خلافه في زمان
المحكم فانه بحيث لا يجوز خلافه ابدا بحيث لا يجوز ترك موجبه بالنسخ والتبديل كما لا يجوز بالتاويل والتخصيص
ولقائل ان يقول اخبار الله تعالى لا يجوز خلافها اصلا فيلزم منه ان يكون كل كلام اخبر به الله تعالى محكما سواء
كان ظاهرا او نصا او مفسرا واجيب بان معناه بحيث لا يجوز خلافه اصلا بالنظر الى الذات لا بالنظر الى العارض
والخبر الظاهر والنص والمفسر انما لا يجوز خلافه لعارض كونه خبرا لا بالنظر الى ذاته مثاله اي مثال المحكم في الكتاب
اي في كتاب الله تعالى او يكون الكتاب مع الالف واللام من الاعلام الغالبة كالنجم للثريا والبيت للكعبة

وقيل هذا الحكم ثابت بالكتاب لا ينفع منه لا كتاب الله ايما مثاله في القرآن ان الله بكل شيء عليم فان علم الله تعالى ما لا يحتمل
التبديل والزوال لانه من الواجبات لانه صفة كمال وضده من نقائص وكذا قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا
فان تنزه الله تعالى عن الظلم لا يحتمل النسخ والتبديل لانه محال عنه تعالى والمحال لا يدخل تحت القدرة فان قيل هذا الكلام
يحتمل التاويل لانه يحتمل ان يراد به ارادة الظلم لما سبق الراي والفعل من الملابسة كما في قوله تعالى فاذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله اي فاذا اردت قراءته فكيف يكون محكما قيل فذلك اقول واحكم لنفي الظلم عنه تعالى لما تقرر ان نفي الشيء
بنفي لازمه آكد وابلغ من نفي نفسه في الحكميات ايما ومثاله في الاحكام الشرعية ما قلنا في الاقرار انه ايما ان الشان
لفلان علي الف درهم من ثمن هذا العبد فان هذا اللفظ وهو قوله من ثمن العبد محكم في لزومه اي لزوم الالف بدلا
عن العبد لانه قوله علي الف يحتمل الاسباب المختلفة فاذا قال من ثمن العبد صار محكما فان قيل اذا قال لفلان علي
الف كان محكما ايضا على معنى انه لو رجع بعد ذلك لا يصح فما وجه تخصيص قوله من ثمن هذا العبد بكونه محكما قيل قوله لفلان
علي الف ظاهره لزوم بغير عوض وهو يحتمل التاويل بان يكون من ثمن العبد فاذا احتمل التاويل لا يكون محكما بخلاف
قوله من ثمن هذا العبد فانه لا يحتمل التاويل وقائل ان يقول قد تقرر من قبل ان هذا مفسر والمحكم ما ازداد قوة
على المفسر والمزيد عليه فكيف يكون هذا محكما على ان هذا يحتمل الرجوع والاسقاط بان التزامه بغير عوض من
ثمن العبد او اكام المفسر لبنيه على لزوم الالف مطلقا وبعد المفسر اثبات الجهة اللهم الا ان يجاب ان
الحكميات مما لا يوجد فيها الفصل بين المفسر والمحكم فلذا جعل لهما مثالا واحدا ويمكن ان يقال انه ليس بمحكم حقيقة بل هو
بمنزلة المحكم في انقطاعه عن احتمال النسخ وحكم المحكم والمفسر لزوم العمل به اي بموجب كل واحد منهما لا محالة اي قطعا
ويقينا ومعناه قدمر وانما جمع بينهما في الحكم كما جمع بين الظاهر والنص لاستوائهما في لزوم العمل والاعتقاد
والقطعية عن الاحتمالات كما استويا النص والظاهر في احتمالهما التاويل والتخصيص واما احتمال
المفسر للنسخ فلا يورث وهنا في العمل ولا في الاعتقاد لان موجبه ثابت قطعا بخلاف احتمال التاويل والتخصيص
والكلام ههنا في ترك لزوم العمل كالكلام في ترك لزوم العلم في حكم الخاص ثم لهذه الاربعة وهي الظاهر والنص والمفسر
والمحكم اربعة اخر تقابلها اي تضادها وتساويها في المرتبة يعني خفاء هذه الاربعة تساوي ظهور تلك الاربعة
في المرتبة فضد الظاهر الخفي لان خفاءه وهو بعارض غير الصيغة على الادنى مراتب الخفاء حتى يزول بمجرد الطلب
كما ان

كما ان ظهور الظاهر وهو ظهور المراد بنفس السماع من غير تامل على ادنى مراتب الظهور وضد النص المشكل لان
خفاءه ازيد من الخفي بمرتبة لانه داخل في اشكاله بعد ما خفي في نفسه حتى لا يزول خفاؤه الا بالطلب والتامل
كما ان ظهور النص بانضمام قصد المتكلم بعد ان كان ظاهرا بنفس السماع وضد المفسر المجمل لان خفاءه ازيد من الخفي
بمرتبتين حتى لا يزول خفاؤه بالطلب ولا بالتامل بل ببيان من جهة المتكلم كما ان ظهور المفسر ببيان عن المتكلم
على درجة لا يحتمل التاويل والتخصيص وضد المحكم المتشابه لان خفاءه ازيد من الخفي بمراتب حتى انقطع
رجاء زواله في الدنيا وسقط المراد منه كما ان ظهور المحكم على مراتب لا يتوهم فيه التبديل والزوال واللام في قوله لهذه
الاربعة يفيد اختصاص الاضداد بهذه الاربعة يعني الاربعة التي هي اضداد وجدت لهذه الاربعة دون
غيرها وقائل ان يقول ما ذكر المصنف ههنا مفهوم من اول الفصل ثم ذكره ثانيا الا ان يقال ما ذكر اولا صار
بعيدا فذكره ثانيا فالخفي ما خفي المراد بعارض لا من حيث الصيغة بالرفع والمراد بقوله فالخفي الاصطلاحي
وبقوله خفي اللغوي وهو الاستتار فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه اي الخفي كلام استتر فيه مراد المتكلم بذلك اللفظ
بسبب عارض ليس في الصيغة يعني ان صيغته ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعه اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة
الى محل آخر بسبب آخر كآية السرقة فانها ظاهرة المراد في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر لكنها
خفية في حق الطرار والنباش بعارض وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به كما ياتي بيانه قريبا واحترز
بقوله بعارض عن سائر الاقسام المتقابلة لان فيها خفاء المراد بنفس الصيغة لا بعارض فعلى هذا يكون
قوله لا من حيث الصيغة صفة موكدة او مبينة ذكرها لئلا يتوهم دخول تلك الاقسام في الحد بالنظر الى ذات
الخفاء في جميع الاقسام المتقابلة خلاف الاصل اذ الاصل في الكلام هو الافهام محكما كخفاء المراد بعارض فلهذا
فسر العارض بغير الصيغة تنبيها على ان المراد بالعارض ما يقابل الصيغة لا ما يقابل الاصل ويمكن ان يجاب انه
لم يحترز عنها بقوله بعارض لما ذكرنا ان الخفاء فيها عارض بل احترز عنها بقوله لا من حيث الصيغة لان
الخفاء فيها وان كان عارضا لكن بالنظر الى الصيغة فعلى هذا يكون في قوله بعارض اشعار الى ان الخفاء فيها امر
عارض فتامل فانه بيان حسن بديع فان قيل الظهور في الظاهر بنفس الصيغة فينبغي ان يكون الخفاء في الخفي بنفس
الصيغة لتحقق المقابلة لان اتحاد الجهة شرط في المقابلة قيل الظهور بنفس الصيغة على ادنى درجات

الظهور فكذا الخفاء بعارض غير الصيغة على ادنى درجات الخفاء فيكون مقابلا له بخلاف الخفاء في الصيغة فانه
خفاء زائد فلا يكون مقابلا لنفس الظهور فلا بد من ذكر العارض غير الصيغة تحقيقا للمقابلة وقيل ان اتحاد
الجهة والمقابلة ونحوهما انما اشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقق المضادة لان السواد في محل يضاد البياض
في محل اخر نظرا الى استحالة اجتماعهما في شخص احد بجهة واحدة فكذا الظهور في نفس الصيغة يضاد الخفاء في غير
الصيغة نظرا الى استحالة اجتماعهما في كلام واحد بجهة واحدة وقيل ان ظهور الظاهر لما كان بنفس الصيغة وجب
ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة تحقيقا للمقابلة وقيل الصيغة والعارض في غير الصيغة علة الظهور
والخفاء وليس من شرط المضادة اتحاد علتيهما الا ترى ان علة البياض غير علة السواد وقيل الظاهر والخفي من
الاسماء الاضافية كالاب والابن من الاسماء الاضافية يستحيل فيه اتحاد الجهة بل الاختلاف لازم اذ يستحيل
ان يكون الشخص الواحد ابا بالجهة التي كان ابنا بها وفيه نظر لان المتضائفين لا يمكن تعقل احدهما بدون تعقل
الاخر ويمكن ههنا تعقل ماهية السواد بدون تعقل ماهية البياض فعلم انه ليس بينهما المضائفة فان قيل
هلا جعلوا المشكل مقابلا للظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة كظهور الظاهر والخفي مقابلا للنص باعتبار
ان خفاءه بعارض كظهور الظاهر قيل لو جعلوا كذلك لكان صحيحا لكن لما كان غرضهم بيان تفاوت درجات
الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور جعلوا الخفي في مقابلة الظاهر لانه في نفس الخفاء كما ان الظاهر في
نفس الظهور وجعلوا المشكل في مقابلة النص لازدياد خفائه على الخفي كازدياد ظهور النص على الظاهر وعلى
الاعتبار المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة كظهور الظاهر او
جعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاءه بعارض كظهور النص لم يحصل هذا المقصود لكن الفهم من التحقيق
فان قيل هذا التعريف يخالف ما ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان الخفي اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد بعارض في الصيغة
قيل لا مخالفة بينهما اذ العارض انما يكون في الصيغة ولو قال وخفي المراد من حيث الصيغة لكان مخالفا فتامل
مثاله اي مثال الخفي في النصوص في قوله تعالى السارق والسارقة فانه ظاهر المراد في حق السارق اي في ايجاب القطع على
كل سارق لم يختص باسم اخر لان كل من سمع من اهل اللسان هذه الاية يفهم ذلك ولقائل ان يقول ان هذا الكلام نص
في حق السارق لانه سيق لايجاب القطع على السارق لا ظاهرا ويمكن ان يراد بالظاهر النص وانما اطلق لفظ الظاهر

على النص

على النص لان كل نص ظاهر وليس كل ظاهر نصا فقد صح اطلاق الاعم على الاخص او نقول انما اطلق ذلك ليطابق
ذكر الخفي خفي في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به وان كان فعل كل واحد منهما يشبه فعل السارق
وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية واختلاف الاسامي يدل على اختلاف المسميات لان الاصل ان يكون لكل اسم مسمى
على حدة احترازا عن الترادف الذي هو خلاف الاصل فلهذا العارض خفيت الاية على السامع في تعميمها في وجوب القطع
عليهما فاشتبه المراد ان اختصاصهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة او لزيادة فيها فاذا كان الزيادة امكن الحاقه
بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتاملنا فوجدنا الاختصاص بالطرار لزيادة
فيه فالخفاء في السارق دلالة وفي النباش لنقصان فيه فلم يلحقه وذلك لان السرقة في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير
على وجه المسارقة من عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غفلة وهذا المعنى موجود
في الطرار مع زيادة مكملة لانه اسم للاخذ الذي يسارق عن عين اليقظان بنوع غفلة اعترته فكان
فعله اتم سرقة واكمل جناية فعرفنا ان اختلاف الاسم في حقه لزيادة حذاقة في فعله وفضل في جناية
فثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف واما النباش فانه يسارق
عن عين من لعله يهجم عليه مجتازا ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة فكان معنى السرقة
فيه ناقصا فعرفنا ان اختلاف الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي
هو في الفرع دونه في الاصل باطلة في الحدود خاصة لانها تندرئ بالشبهات خلافا لابي يوسف فانه يوجب القطع
تمسكا بقوله عليه السلام السارق امواتنا كسارق احيائنا فانه يدل على وجوب القطع نظرا الى اطلاق اسم
السارق ونظرا الى حرف التشبيه فانه يقتضي العموم في المحل المقابل له ولان النبش جناية فاحشة اذ فيه نبش
القبور وهتك حرمة الاموات باخذ الاكفان منهم فكان احق بشرع الزواجر عليه كيلا ينفتح هذا الباب والجواب
عن الاول بان اطلاق اسم السارق عليه بطريق المجاز بدليل صحة النفي فانه يصح ان يقال للنباش انه ليس
بسارق ولا يمكن اثبات العموم نظرا الى حرف التشبيه لان المحل غير قابل للعموم اذ ليس هو في كثير من الصفات
مثل سارق احيائنا فلا بد من الحمل على اخص الاوصاف وهو يحتمل ان يكون في القطع او في الاثم او غيره فلا يثبت
القطع مع وجود الشبهة وعن الثاني بان هذا الباب ينسد بالتعزير فلا يجب الحد مع نقصان معنى السرقة فيه

حد السارق لا يخلو اما ان يكون صادقا على الطرار والنباش او لا فان كان صادقا علم ان اختصاصهما
باسم آخر باعتبار كونهما اخص منه والحكم الثابت في الاعم ليس بمنتف في حق الاخص بل معلوم ان الاخص داخل
في حكم الاعم والا لم يكن صادقا عليهما وان اختصاصهما باسم آخر باعتبار كونهما متباينين له والحكم الثابت
على احد المتباينين ليس بمنتف في الآخر بل معلوم انه خارج عن حكمه قيل النسبة بينه وبينهما مجهولة فان حد السارق
صادق عليهما لان كل واحد منهما ياخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز فلا يكونان متباينين له ولا يصدق عليهما اسم
السارق فانه مع صدق حده عليهما بل انهما مختصان باسم آخر يعرفان به فلا يكونان اخص منه ولو كان اخص منه
لجاز اطلاق اسم الاعم وهو السارق عليهما لكن الاعم بكماله موجود في الاخص فلما صارت النسبة بينه وبينهما مجهولة
صارت الآية خفية في حقهما فعلى هذا لا بد من الدليل الذي ذكروا من حذف وزيادة قيل تقديره لاختصاصهما
باسم آخر يعرفان به مع جهالة النسبة بينه وبينهما او مع صدق حده عليهما اذ بدون هذا لا يتم ذلك الدليل فان قيل
لما كان حد السارق بتمامه موجودا في الطرار مع زيادة فكلمة كان الطرار داخلا تحت اسم السارق فكيف يختص
باسم آخر وكيف يثبت حكم النص في حقه بالدلالة دون العبارة قيل لما جذب المال عين الحافظ اليقظان
بنوع غفلة تعرية كان فعله يشبه فعل المجاهر فينقص فيه معنى الخفية لكن لما كان قطع يد السارق بمعنى
الجناية وكان الطرار اكمل في الجناية لما بينا اثبتنا فيه حكم السارق بالدلالة ووجدنا النباش دونه في معنى الجناية
لما بينا فلم يثبت فيه حكم السارق ولان الحد مما يندرئ بالشبهات وههنا بحث آخر ذكرته في شرح الجواهر
ناقلا من مجمع الحواشي وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني قد تقدم وجه تقديم الزانية على الزاني وتاخير السارقة
عن السارق ظاهر خبر مبتدا محذوف والجملة تعليل لقوله وكذلك قوله تعالى اي لانه ظاهر في حق الزاني اي في ايجاب
الحد على كل زان لم يختص باسم آخر خفي في حق اللوطي لاختصاصه باسم آخر يعرف به وان كان فعله يشبه فعل الزاني
وهو الوطي في غير الملك ولكن تغاير الاسامي يدل على تغاير المعاني الاسامي لما مر فلهذا العارض بعد اسم
الزاني وخفيت الآية في حقه فنظرنا انه اختصاصه باسم آخر لنقصان في فعل الزنا او هو زيادة فقال ابو يوسف
ومحمد لزيادة لان الزنا قضاء الشهوة النوع بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى موجود في اللواطة مع زيادة
لان ذلك المحل احرم مع زيادة ضيق فيه ولهذا كانت حرمتها اكبر من حرمة الزنا شرعا وعقلا لان حرمة ذلك المحل
لا يقبل

لا يقبل الانكشاف بحال فثبت ما ثبت الحكم فيها بطريق الدلالة وقال ابو حنيفة هو لنقصان لان الزنا انما يوجد
بالشهوة من الطرفين فكان غالب الوجود واللواطة يوجد بشهوة من الفاعل واما المفعول فلا رغبة فيها فكانت
نادرة الوجود ولقصور داعيها والحدود شرعت زواجر والزواجر انما يحتاج اليها فيما يغلب وجوده لا فيما يقل
وجوده ولان الزنا يهلك البشر حكما لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه ولا كذلك اللواطة ولان
الزنا يفسد الفراش لانه يوجب اشتباه النسب بخلاف اللواطة فانها لا توجب اشتباه النسب فلم يكن
مثله فلا يستقيم الحاقها به خصوصا في الحدود التي تندرئ بالشبهات فان قيل لانم تعلق الحكم بما ذكرتم فانه لو زنى
بعجوز او بعقيم لا زوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد قيل المعتبر المدرك اليه في احكام
الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يخلو عن فساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب كذا في الكشف
ولو حلف هذا امثال الخفي في الحكميات ايضا وكذلك لو حلف لا ياكل فاكهة كان ذلك ظاهرا فيما يتفكه به اي يتنعم به
من الفواكه تبعا للطعام لانه مفهوم للسامع الذي هو من اهل اللسان خفيا في حق العنب والرمان لزيادة
معنى التفكه فيهما عند ابي يوسف ومحمد لهما يجري مجرى الفواكه لانهما من اعز الفواكه الا ان فيه خلافا تحت الحلف فيحنث
باكلهما ولقصور معنى التفكه فيهما عند ابي حنيفة لان الفواكه اسم للتابع لا زمن التفكه وهو التنعم قال
الله تعالى انقلبوا فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام والبقاء وهو الغذاء
لان ما به قوام البدن لا يسمى تنعما به عرفا فكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم
التنعم فدل ذلك على ان التنعم زائد على الغذاء والدواء والعنب قد يصلح الغذاء ويقع به القوام وقد يكتفى
به في بعض الاماكن والازمنة والرمان في معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا وهو قوة من جملة القوت
اذ اليس لكانا متمرين في معنى التفكه بهما فلا يدخلان في الحلف فلا يحنث باكلهما وحكم الخفي وجوب الطلب
بالمراد ووقع على المجتهد حتى يزول الخفاء فيمكن العمل به بما امكن من الفحوص لازم وما لا يتوصل الى الواجب
الا به يجب كوجوبه وطريق الطلب لظهور المراد على ما قررنا في النظائر فان قيل حكم الشيء هو الاثر الثابت
به كالثمن فيلزم ان يكون الخفي مؤثرا في وجوب الطلب وليس كذلك قيل اضافة الحكم الى الخفي من باب اضافة
الشيء الى محله كمواكن البيوت اي الحكم في الخفي محل لا يؤثر في الظروف او المراد ما هو الخاصة نظر الخفي في الحيثيات

رجل اختفى من طالبه من غير تغير في ذاته واختلاط بين الاشكال فيطلع عليه بنفس الطلب واما المشكل مأخوذ من
اشكل الشيء اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم واشتى اذا دخل في الشتاء وهو
ما ازداد خفاء على الخفي كلمة ما عبارة عن لفظ وكلام وخفاء تميز من الضمير الفاعل اي هو لفظ وكلام ازداد
خفاؤه على الخفي او كلمة ان الظاهر ان الضمير عائد الى ما اي كان ذلك اللفظ او الكلام بعد ما خفي على السامع
حقيقته اي موضعه ومراده بعارض دخل في اشكاله جمع شكل بفتحتين وهو المثل ههنا فقوله وامثاله
عطف تفسيري بخلاف الخفي فانه وان كان خفي مراده على السامع لكنه لم يدخل في اشكاله فكان دخول مراده في
اشكاله معنى زائد على معنى الخفي فلا زيادة خفائه كان بحيث لا ينال اي لا يوجد مراده في اشكاله ولا يوقف
عليه الا بالطلب ثم بالتأمل قوله بحيث لا ينال صفة مصدر محذوف اي دخولا ملتبسا بحيث لا ينال مراده
الا بالطلب ثم بالتأمل المراد بالطلب النظر الاول وبالتأمل النظر الثاني حتى يتميز مراده من امثاله واشكاله
بخلاف الخفي فان مراده ينال بمجرد الطلب لقلة خفائه وفيه رد قول من قال انه ينال بالطلب فقط كالخفي
ولقائل ان يقول الدخول في الاشكال امر متحقق حتى قالوا المشكل هو الداخل في اشكاله فكيف اورد لفظ
كان الذي ينبئ عن الشك قيل وانما اورد لفظ كان ليفيد ان دخوله في الاشكال عارض وليس هو بداخل
فيها حقيقة ولهذا يزول ويتميز بالتأمل عن الاشكال مثاله في النصوص قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فانه اشكل
في اتيان المرأة في الموضع المكروه لان كلمة انى تجيء بمعنى اين قال الله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا الرزق
وهذا يوجب الاطلاق والتخيير في جميع المواضع لان اين يفيد العموم المكاني فيوجب حل الاتيان في الموضع المكروه وبمعنى
كيف قال الله تعالى انى يكون لي ولد وهذا يوجب الاطلاق والتخيير في الاوصاف لان كيف يفيد عموم الاحوال اي
كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد ان تكون المأتي واحدا وهذا لا يوجب حل الاتيان في
الموضع المكروه لان تعميم الاحوال لا يوجب تعميم المحال فاشكل علينا هذا الحكم فطلبنا اولا معنى انى فوجدناه مشتركا بين
معنى اين ومعنى كيف لا ثالث لهما ثم تأملنا في استخراج المراد في هذا الموضع فعرفنا انه بمعنى كيف بقرينة السباق
حيث قال نساؤكم حرث لكم سماهن حرثا اي نساؤكم مواضع حرثكم اي مزرع لكم للاولاد سمي موضع الفعل بالفعل اي
سمي موضع الحرث بالحرث وشبه الفعل الذي جرى بينهم وبينهن بفعل الحرث وشبه ما يلقى في ارحامهن من النطف

التي

التي يخلق منها الولد بالبذور وشبه رحمهن بالارض وشبه ما يحصل منهن من الاولاد بما يحصل من الغلة من الارض لانهما
ذخيرة الدنيا والآخرة واقواتهما خصوصا اذا كانت صلحاء فعلم بهذه القرينة ان الغرض الاصلي من الاتيان طلب الولد
لا قضاء الشهوة وقد وجد الحرث مع ذكر النساء بلفظ الجمع نظرا الى كونه مصدرا وقوله تعالى فأتوا حرثكم اي موضع حرثكم وهو
الفرج لانه موضع نبات الولد والموضع المكروه موضع الفرث لا موضع الحرث فلا يتناوله الآية اي فأتوهن من المأتى
الذي يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث بأي صفة شئتم وبقرينة قوله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو اذى
فاعتزلوا النساء في المحيض لانه لما حرم هذا الموضع الذي هو صالح لهذا الغرض حراما بسبب الاذى فلان يحرم الموضع
الموضع الذي لا يصلح لهذا الغرض مع دوام الاذى اولى وبقرينة قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين اذ الاتيان
في الموضع المكروه تلويث لا تطهير كالاتيان حالة الحيض فدل سياق الآية وسباقها انه بمعنى كيف فان قيل لو كان انى
بمعنى كيف يقتضي حل الاتيان حالة الحيض لان هذه الحالة حال من الاحوال ايضا قيل حرمة الاتيان في هذه الآية لو
منصوصة بقوله فاعتزلوا النساء في المحيض وهو نص لبيان حرمة الاتيان حالة الحيض لانه سيق الكلام لاجله وهذه
الآية حاولة فلا تعارض الاولى ولقائل ان يقول لا يبقى الطلب والتأمل في اني فان الاشكال فيه لا يخلو اما ان يكون
بالنسبة الى عارف اللغة او الى غيره فان كان الاول فهو لا يحتاج الى الطلب لانه يعلم انه مشترك بين معنى اين ومعنى كيف
بل يحتاج الى التأمل المجرد حتى يظهر انه بمعنى كيف او بمعنى اين وقد شرط الطلب والتأمل فيه وان كان الثاني فالخفي مشكل
عنده ايضا لاحتياجه الى طلب معناه ثم التأمل في المراد فلا يكون المثال مطابقا للممثل ويمكن ان يجاب عنه بان الاشكال
فيه بالنسبة الى عارف اللغة لكن في معنى اني بخصوصه فيحتاج اولا الى الطلب معناه حتى يظهر انه بمعنى كيف او بمعنى اين ثم
الى التأمل في ترجيح احدهما على الآخر لما ذكرنا فيصير مطابقا للممثل فافهم فان قيل ان قوله دخل في اشكاله يقتضي ان لا يكون
المشكل بدون اربعة معان ليكون المعنى الواحد داخلا في ثلثة وان اريد من الاشكال ما فوق الواحد فلا بد من ثلثة معان
احدها الداخل والآخران مدخول فيهما وليس الامر كذلك لما اتفقوا ان اني مشكل وهو مشترك بين تعميم الاحوال وتعميم المحال ولا
ثالث لهما قيل يمكن ان يراد بقوله دخل في اشكاله اشتبه مراده بمزاحمة المشكل على طريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لان
الدخول في الاشكال يستلزم اشتباه المراد بمزاحمة الشكل ولا شك ان قوله تعالى انى شئتم اشتبه مراده بمزاحمة الشكل
فافهم ونظير المشكل في الحسيات رجل اغترب من وطنه ودخل بين اشكاله وامثاله فانه انما يدرك بالطلب والتأمل والتمييز

من اشكالها وامثالها ونظيره اي نظير المشكل في الاحكام وانما لم يذكر مثالا من الكتاب كما نقل بعض المشايخ لما راى في
تلك الامثلة تعسيرا كما اشير اليه في بعض الشروح اي نظيره في الاحكام الشرعية حاصل وقت حلفه بكذا او نظيره في الاحكام الشرعية
في هذه المسئلة حيث ما اذا حلف رجل قائلا لا يأتدم فانه اي فان هذا الكلام ظاهر في الخل والدبس وهو عصير الرطب
لان الادام ما يؤكل مع الخبز تبعا له وهما على هذه الصفة فيدخلان تحت اليمين فاما هو اي هذا الكلام مشكل في اللحم والبيض
والجبن لدخولها في اشكالها وامثالها مما يؤكل تبعا للخبز ومما يؤكل وحدها لانها تارة تؤكل مع الخبز تبعا له وتارة تؤكل
وحدها فاذا تعارضت الجهتان اشكل امرها فيتأمل في معنى الايتدام ولذلك يطلب معنى الادام الذي لاجله سمي الادام
اداما فاذا طلبنا وجدنا السمي لما لا يؤكل تبعا للخبز وحقيقة التبعية فيما يختلط بالخبز ويصطبغ الخبز به ليكون قائما
به لانه ماخوذ من المواءمة وهي الموافقة وتمام الموافقة بالاختلاط والامتزاج ثم يتأمل ان هذا المعنى اي معنى الادام
هل يوجد في اللحم والبيض والجبن ام لا فقال ابو حنيفة رح وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف رح انه لا يوجد فيه لان الخبز لا يصطبغ
بها وانها لا تختلط بالخبز فيكون قاصرة في معنى التبعية فلا يدخل تحت مطلق اسم الادام من غير نية وقال محمد رح وهو
رواية عن ابي يوسف رح انه يوجد لما ذكرنا انه مشتق من المواءمة وهي الموافقة فما يؤكل مع الخبز غالبا وهو موافق له
فيكون اداما وقد قال عليه السلام سيد ادام اهل الجنة اللحم لكنا نقول هي قاصرة في معنى الموافقة لما قلنا ان تمام الموافقة
بالاختلاط والامتزاج فلا يدخل تحت مطلق لفظ الادام واما الحديث فلا نيته مجازا حيث يقال للخليفة سيد العرب
والعجم وان لم يكن من العجم فان قيل ان مبنى الايمان على العرف ولا شك ان هذه الاشياء يطلق عليها اسم الادام عرفا
فينبغي ان يدخل تحت اليمين قيل لعل الاختلاف في هذه المسئلة بناء على اختلاف العرف وعادة الناس فلعل عادتهم
في زمان ابي حنيفة رح اكلها وحدها وان اسم الادام لم يطلقوا عليها وفي زمان صاحبيه اكلها تبعا للخبز وان اسم الادام
اطلقوا عليها ولقائل ان يقول ان الخفاء في قوله لا يأتدم في حق اللحم والبيض والجبن كالخفاء في قوله لا يأكل
فاكهة في حق العنب والرمان فينبغي ان يكون هذا خفيا وذلك مشكلا فما الفرق بين المسئلتين ويمكن ان يجاب عنه
بان معنى التفكه وهو التنعم بما هو زائد على الغذاء موجود في العنب والرمان بل يغلب فيهما ومعنى الغذاء والدواء ان
وجدت فيهما لكنه قاصرة بالنسبة الى التفكه فكان التفكه فيهما اصلا والتغذي والتداوي بهما عارضا فيكون مسئلة
الفاكهة خفية في حقهما ومعنى الايتدام في اللحم والبيض والجبن غير غالب فتعارضت جهتا الايتدام والاصالة على

السواد

السواد فيكون مسئلة الايتدام مشكلة في حقها ثم فوق المشكل في الخفاء المجمل لانه لا يزول خفاؤه بالتأمل اصلا بل يبقى
المجمل وهو ما احتمل وجوها يراد به ما فوق الواحد اي وهو لفظ او كلام احتمل وجوها من المعاني من غير رجحان لاحدها على
الباقي فصار ذلك اللفظ او الكلام ملتبسا بحال لا يوقف على المراد الا ببيان صادر من قبل المتكلم بخلاف المشكل فانه يوقف
عليه بالطلب والتأمل وانما قال من قبل المتكلم ولم يقل من المتكلم اشارة الى صحة بيان مجمل الكتاب من الرسول صلى الله عليه وسلم
فقد قالوا ان المجمل انواع ثلثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس
بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد
باب الترجيح كما اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه وهذا الحد يصدق على القسم الاخير لانه يحتمل وجوها
من المعاني ولا يصدق على القسمين الاولين قيل احتمال الوجوه قد يكون باعتبار تعدد الوضع كما في القسم الاخير
وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم الكلام من غير اشتراك فيه كما في القسمين الاولين فان قيل يدخل في الحد
المتشابه اذ هو مما لا يوقف على مراده الا ببيان من قبل المتكلم قيل معناه لا يوقف على المراد الا ببيان من قبل المتكلم
ويحتمل لحوق البيان بدلالة فحوى الكلام على ما تعرف في مواقع الكلام وبدلالة ما ذكر في المتشابه من توقف اذ لا زيادة في
الخفاء على مرتبة المجمل الا ذلك ونظيره اي نظير المجمل في الشرعيات اي في الاحكام الشرعية قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم
من الربوا لغة هو الزيادة مطلقا وهي غير مرادة على الاطلاق بالاجماع لان البيع ما شرع الا للاسترباح والاستنماء
فلو حرم مطلق الزيادة يلزم سد باب البياعات بل المراد الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات المكيلات
والموزونات المتجانسة كالحنطة بالحنطة والذهب بالذهب بالحديث المشهور الوارد في الاشياء الستة
وهي قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل والفضل ربوا واللفظ اي لفظ الربوا لا دلالة له على هذا المراد وهي الزيادة الخالية عن العوض في بيع
المقدرات المتجانسة بل لفظه يدل على مطلق الفضل فلا ينال المراد اي مراد لفظ الربوا بالتأمل في سياق الاية
وسياقها فيكون مجملا ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مجملا ايضا لانه يفهم منه
وجوب قراءة جميع الايات المتيسرة وهو ليس بمراد بالاجماع لان الحافظ ربما تيسر عليه قراءة جميع القرآن او نصفه
او ثلثه بل المراد الاية الواحدة او ثلث ايات واللفظ لا دلالة له على هذا فينبغي ان يكون مجملا وليس كذلك اذ لو كان

مجملا لجاز ان يلحق جزء الواحد بيانا له والجواب عنه قوله ولا بد ان نقول ان البيع والربوا المذكورين في قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا عين المذكورين في قوله تعالى حكاية عن قول الكفار انما البيع مثل الربوا اذ المعرفة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى والربوا الاول معلوم عندهم لان التصديق مشروط بسبق التصور وقد كانوا يدعون المماثلة
بين البيع والربوا بل جعلوا الربوا اشبه به مبالغة في اعتقادهم حل الربوا فيكون الربوا معلوما عندهم فكيف يكون اية الربوا
مجملا عنه واجيب بوجهين الاول ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى الا اذا دل الدليل
فيكون الثانية غير الاولى وقد دل الدليل على ذلك هاهنا وهو اختلاف العلماء في الربوا حيث علله علماؤنا بالقدر والجنس
والشافعي بالطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان ومالك بالاقتيات والادخار ولذا قال عمر رضي خرج النبي ولم يبين لنا الربوا
ولم يبين لنا ابواب الربوا فانها يدل على ان الثانية غير الاولى فيحتمل ان يراد بقوله وحرم الربوا حقيقة وماهيته
وبقولهم انما البيع مثل الربوا فرد من افراد الربوا والثاني ان الربوا وان كان معلوما عندهم لكنه غير معلوم عندنا
فيكون مجملا بالنسبة الينا كذا قيل وفي كلا الجوابين نظر اما الاول فلان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ورد ردا
لما ادعاه الكفار من التسوية بين البيع والربوا حيث قالوا انما البيع مثل الربوا فلو لم يكن البيع الثاني والربوا
الثاني عين البيع الاول والربوا الاول لما حصل رد دعويهم وايضا اختلاف العلماء يدل على عدم البيان الشافي لا على
عدم اصل البيان والا لم يقبل التعليل وقول عمر رضي محمول على عدم البيان الشافي لا على عدم اصل البيان لانه عليه الصلوة
والسلام كان مكلفا ببيان الشرائع ومبعوثا له فيطلب منه ظهور البيان لكن بعض البيانات وردت غير شافية
يحتاج فيها الى طلب وتامل لتعيين المراد فلذلك قال عمر رضي ولم يبين لنا ابواب الربوا واختلف العلماء فيه والمجمل
اذا لحقه البيان الغير الشافي خرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال لانه يحتمل ان يوقف على المراد بالطلب وتامل
فيجب الطلب وتامل وبعد الادراك بالتامل على المعنى المؤثر يصير مأولا فيجب العمل به على احتمال الغلط واما الثاني فكلام
فاسد جدا صدر من غير روية لانه لو حكم ببيان مجمل الكلام بحسب الكفار ولا يتوقف بيانه على البيان من قبل المتكلم
وهو غلط عظيم لان حكم المجمل ان لا يدرك الا ببيان من جهة المتكلم وايضا ان كان المراد بقوله بالنسبة الينا اهل عصرنا
فهو فاسد لان جهلنا لا يوجب كونه مجملا والا يلزم ان يكون كثيرا من الاية والاحاديث مجملا وان كان المراد اهل الاسلام
من الصحابة وغيرهم فهو فاسد ايضا لانهم من اهل اللسان فكيف خفي عليهم ما لا يخفى على الكفار الذين كانوا في زمنهم مختلطين
معهم

معهم في معاملتهم فما يراد بهم اية الربوا من المجمل مشكلا اللهم الا ان يقال المراد بالربوا الثاني هو عين الاول المجمل بما ادعاه
الكفار من التسوية مع زيادة شرعية وهي لا تدرك الا ببيان من النبي عليه السلام بالاخبار الستة نظير المجمل في الحسيات رجل
ضل الطريق الى المقصد على وجه لا يمكن ان يهتدي اليه بالتامل في ولايته فانه لا بد من السوال عمن يعلم ذلك وفوق المجمل في الخفاء
المتشابه لانه انقطع وصول البيان من المتكلم المتشابه هو ما انقطع رجاء معرفة المراد منه وانما لا يعرف لانه لا يعلم من قوله
دوق المجمل في الخفاء المتشابه لانه انقطع وصول البيان من المتكلم المتشابه هو ما انقطع رجاء معرفة المراد منه وانما لم
يعرف لانه يعلم من قوله فوق المجمل في الخفاء المتشابه لان المجمل مما لا يعرف الا ببيان من قبل المجمل وما فوق ذلك في الخفاء اما
ان ينقطع وصول البيان عن المتكلم واما ان لا ينكشف ببيان المتكلم ايضا ولا معنى للثاني لان مراد المتكلم ما اراد من
المعنى باللفظ فاستحال ان لا ينكشف المراد ببيانه فتعين الاول ومثال المتشابه الحروف المقطعة في اوائل
السور الجار والمجرور صفة بعد صفة للحروف اي الحروف المقطعة الكائنة في اوائل السور هذا قيد واقعي لا احتراز
اذ ليس في القرآن حروف مقطعة في غير اوائل السور وانما سميت مقطعة لانها يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها
عن الثاني بان يؤتى باسم كل منها على هيئته وهي الم والمر وطه وحم وطسم وغيرها اختلفوا في هذه الحروف فالاكثر على
انها متشابهات لم يطلع الله عليها الخلائق الا من شاء فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التاويل وقيل انها ليست
من المتشابه بل من جنس الرمز فيقبل كل تاويل احتمل ظاهر اللفظ لغة ولا يرده العقل والشرع ولهذا اولها بعض السلف
كابن عباس وغيره قيل نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لان معرفة الحكم موقوفة
على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية قيل لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر
عنها باليد والوجه والعين وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا القدر ووجوب اعتقاده من احكام الشرع كذا قيل وفيه
بحث من وجوه الاول ان قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى وجه ربك وقوله تعالى ولتصنع
على عيني في اثبات ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين ليس بمتشابه بل ظاهر في ذلك وانما المتشابه باعتبار
ما اريد منها وبهذا الاعتبار لا يثبت بها شيء والثاني ان معرفة هذا القدر ووجوب اعتقاده حكم من احكام اصول الدين
ونحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام فروع الدين والثالث ان هذا الجواب لا يتناول الحروف المقطعة في اوائل السور
قيل انما ذكر المتشابه في اقسام ما يعرف به احكام الشرع لتعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة والمس على الجنب والحائض

وهو حكم من احكام الشرع وفيه البحث لان هذا الحكم ثابت بنصوص اخر من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ومن قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون لا المتشابه ولان المراد من حكم كل قسم ما يكون مختصا به ومتميزا به عن غيره من الاقسام وما ذكره من الحكم فهو حكم يتعلق بكل القرآن فلا وجه لا يراده دون غيره من النصوص والامثال وقيل ان ذكر الاضداد والمقابلة ليس لاثبات احكام الشرع بها بل لتحقيق معاني الاقسام الاربعة السابقة فان تعريف الشيء يتأكد بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح فيه وفيه نظر لان هذا الجواب لا يتاتى على قول من جعل الاضداد المقابلة من اقسام البيان كما ذهب اليه المحققون واليه يشير لفظ المصنف كما مر فان قيل لما انقطع رجاء معرفة مراد المتشابه فما الفائدة في انزاله والمقصود من الخطاب الافهام قيل فائدته الابتلاء في الوقف عن التامل فيها لان الطباع مجبولة على صفة التامل في غوامض الاشياء ليقف على حقايقها فكان وقفه عن ذلك اشد عليه من حمله على تحصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك في حق الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس مايلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزل كما اشار اليه النبي عليه السلام بترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة الثقلين ولهذا اختص الراسخون به لان الابتلاء يوجد على قدر دينه قال عليه الصلوة والسلام ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وحكم المجمل والمتشابه اعتقاد حقيقة المراد اي اعتقاد ما اراد الله تعالى بهما فهو حق حتى يأتي البيان من قبل المتكلم اما في الدنيا كما في المجمل او في الآخرة كما في المتشابه وانما جمع بين حكم المجمل والمتشابه لاشتراكهما في اعتقاد الحقيقة الى ان يلحقه البيان المتكلم من غير طلب وتامل في الكلام لاستخراج المراد فان قيل ظاهر كلام الشيخ لا يقتضي ان يجب اعتقاد الحقيقة مغيا بغاية لحوق البيان بهما فاذا لحقهما البيان لا يجب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى بهما وليس كذلك بل اعتقاد الحقية ثابت فيهما قبل البيان وبعده قيل اعتقاد الحقية قبل البيان غير اعتقاد الحقية بعد البيان فالمغيا اعتقاد الحقية بطريق الاجمال والغاية اعتقاد الحقية بطريق التفصيل ثم بقي ههنا بحث آخر وهو ان هذه الاقسام لا تخلو اما ان تكون بالنسبة الينا او بالنسبة الى من كان في زمن النبي عليه السلام او اعم منهما لا سبيل الى كل واحد منها اما الاول فلان المفسر والمجمل لا يستقيم في حقنا اذ لم يبق في المفسر احتمال النسخ بعد وفات النبي عليه السلام لانقطاع الوحي بل كل مفسر محكم ولا في المجمل رجاء البيان بعده فانه عليه السلام بل صار اما مفسرا او مأولا او مشكلا على حسب درجات البيان وذلك لان النبي عليه السلام

لانقطاع رجاء البيان

كان

كان مبعوثا للبيان مكلفا به فيطلب منه ظهور البيان فلم يبق مجمل الى وفات النبي عليه السلام من غير بيان لكن بعض البيانات وردت غير شافية فيحتاج الى طلب وتاويل لتعيين المراد بالتامل واما الثاني فان المجمل والمتشابه لا يستقيم في حقهم لانهم كيف كانوا يعلمون ان هذا النظم متشابه لا يلحقه البيان حتى لم يسقط عنهم طلب البيان منه عليه السلام وذلك النظم مجمل يلحقه البيان حتى لم يسقط عنهم طلب البيان منه عليه السلام ولان الكتاب لما عرفوا بالنسبة الينا بدلالة النقل المتواتر في تعريفه وجب ان يكون اقسام الكتاب بالنسبة الينا اذ لا يجوز ان يكون الكتاب بالنسبة الينا ويقسم بالنسبة اليهم واما الثالث فكذلك لما بينا ويمكن ان يجاب عن بعض هذه الاعتراضات بان المفسر بالنسبة الينا يحتمل النسخ في ذاته لكونه امرا ممكنا وانما انقطع احتماله بعارض انقطاع الوحي فهو مفسر لذاته محكم لغيره كما بينا من قبل وبان الصحابة لما امكن لهم حصول العلم بكون النظم متشابها او مجملا فان النظم قد يشتبه لعدم قوة الادراك كادراك كنه الذات والصفات كالآيات التي اشتملت على ذكر الذات والصفات لان القوة المتناهية لا يدرك غير المتناهي وقد يشتبه ولمعارضة السمع والعقل كيد الله ووجه ربك ولتصنع على عيني او رؤية الله تعالى ونحو ذلك فان السمع يثبتها والعقل ينفيها لكونها نقايض لا يليق بذاته تعالى وقد يشتبه لوروده على سبيل الرمز والاخفاء كالحروف المقطعات لانه لو بين عاد الامر على موضوعه بالنقض فلا يرجى بيانه وقد يشتبه بترك النبي عليه السلام بيانه لكونه مبعوثا للبيان مكلفا به وقد ترك البيان وقت الحاجة اليه اذ لو بين لاشتهر فدل هذا انه عليه السلام كان ممنوعا عن البيان فالمتشابه ما انقطع رجاء بيانه بشيء من هذه الاسباب المذكورة والمجمل ما جهل مراده وتساوت محتملاته فيحتاج الى البيان وعامة المجملات واردة في العمليات ولا يمكن العمل بدون البيان فيحتاج اليه ويلزم طلب البيان منه عليه السلام واما الاعتقاد فيمكن على سبيل الاجمال فلا يحتاج الى التفصيل كما في الايمان فلا يتوقف على البيان ويكفي فيه اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى به فصل فيما يترك به حقايق الالفاظ هذا شروع في بيان قرائن المجاز كذا قيل ولقائل ان يقول هذا انما يستقيم على قول من قال ان الحقيقة القاصرة مجاز كما ذهب اليه البعض منهم الكرخي اما على قول من قال انه ليس بمجاز كما ذهب اليه الجمهور وهو اختيار المصنف كما يأتي فلا يستقيم لان بعض هذه القرائن مما يترك به الحقيقة ولا يصار الى المجاز بل الى الحقيقة القاصرة واجيب بانها شبيهة بالمجاز حيث سقط عمومه فالاولى ان يقال هذا شروع في بيان قرائن ترك حقايق

الالفاظ لا يلزم من ترك حقائق الالفاظ ارادة المجاز بل ارادة الحقيقة القاصرة وهو ارادة بعض افراد الحقيقة
ولهذا لم يقل المص رح فيما يترك به حقائق الالفاظ ويراد المجاز ولقائل ان يقول هذا الفصل متعلقة فصل الحقيقة
والمجاز ولواحقهما ومن تفاصيله ولكن بعد فصل المتقابلات لحمله ما في قوله فيما يترك عبارة عن القرائن او الاسباب
اي في القرائن التي او الاسباب التي يترك بها حقائق الالفاظ اي معانيها الحقيقة وفي قوله ما يترك عبارة عن القرينة
الاخرى السبب اي بقرينة التي يترك بها او السبب الذي يترك بها حقيقة اللفظ اي معناه الحقيقي في الشرع خمسة انواع عرف
ذلك بالاستقراء ولقائل ان يقول قد يترك الحقيقة في الشرع بالمعارضة بالاجماع فكيف يستقيم الحصر ويمكن ان يجاب بانه
ترك الحقيقة بالمعارضة مندرج في تركها بدلالة الكلام فان المحل لما لا يقبل الحقيقة بالتعذر لا يقبلها بالمعارضة
فتركها بالاجماع مندرج في تركها بدلالة العرف فيصح الحصر احدها اي احد الانواع الخمسة التي يترك بها الحقيقة دلالة
العرف والعادة والمراد بالعرف العرف في استعمال الالفاظ وتفهم المعاني منها لا العرف من حيث التعامل لما في العرف
العملي لا اعتبار لها وذلك اي ترك الحقيقة بدلالة العرف ثابت او كون دلالة العرف مما يترك به حقيقة اللفظ
لان ثبوت الاحكام بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على المعنى المراد للمتكلم فاذا كان المعنى المجازي متعارفا
بين الناس بحيث يتبادر الى الفهم عند سماع ذلك اللفظ كان ذلك اي التعارف للمعنى المجازي دليلا على انه اي ذلك
المعنى هو المراد به اي بذلك اللفظ ظاهرا اي من حيث الظاهر لان المتكلم الظاهر من جملة اهل ذلك العرف فدل ظاهرا على انه اراد
به ما يريد به الناس فيترتب عليه اي على ذلك المعنى المجازي الحكم ثم ترك الحقيقة بدلالة العرف لا بد وان يقيد بما اذا لم يكن
الحقيقة مستعملة لئلا يناقض ما ذكر على اصل ابي حنيفة رح ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده مثاله
اي مثال ترك الحقيقة بدلالة العرف فيما اذا حلف لا يشتري رأسا فهو اي الحلف واقع على ما تعارفه الناس من الرأس
وهو ما يكبس في التنانير ويباع مشويا وهو رأس البقر والغنم عند ابي حنيفة رح فلا يحنث برأس ابي بشراء رأس العصفور
والحمام ونحوهما لانهم لم يعتادوا الكبس وبيعه مشويا وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يدخل فيه رأس الابل والبقر والغنم
لما رأى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال يحنث
في رأس البقر والغنم خاصة ثم ابا يوسف ومحمد رح شاهدا عادة اهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في
رأس الغنم فقالا لا يحنث الا في رأس الغنم خاصة فعلم ان الاختلاف اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان فان قيل

لو حلف

لو حلف لا يأكل لحما فأكل لحم الخنزير والآدمي يحنث مع ان اللحم في العرف لا يقع عليهما قيل العرف نوعان احدهما تفاهم
الناس والثاني تعامل الناس وفيما نحن فيه المراد بالعرف التفاهم ولو حلف لا يأكل بيضا كان ذلك اي الحلف واقعا
على المتعارف من البيض وهو بيض الدجاج والاوز خاصة فلا يحنث بتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك
لان اللفظ لا يتناولهما عرفا فان قيل لا نسلم انه لم يتناولهما عرفا بل يتناول كل بيض طير يطلق عليه اسم البيض ولو كل
عادة ذكر في المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطير من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك
فيه الا ان ينويه لانا نعلم انه لا يريد بهذا البيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض
ويؤكل عادة وهو كل بيض فيه قشر قيل لعل العرف اختلف باختلاف الزمان فاختلاف الجواب على حسب اختلافه
كذا ذكر الشارح ابي وهذا اي ما ذكرنا من انه لا يحنث برأس العصفور والحمام وبيض العصفور والحمام
ظاهر ان ترك الحقيقة لا يوجب المصير الى المجاز فان في مسئلة الرأس والبيض لم يرد المعنى المجاز بل جاز ان
يثبت به اي بترك الحقيقة الحقيقة القاصرة وهو ان يراد بعض افراد الحقيقة كارادة رأس
البقر والغنم من لفظ الرأس وكذا ارادة بيض الدجاج والاوز من لفظ البيض لانها بعض المعنى الحقيقي من اللفظ
والحقيقة القاصرة واسطة بين الحقيقة والمجاز على مذهب الجمهور وهو اختيار المص رح لان رأس
البقر والغنم رأس على الحقيقة وكذا بيض الدجاج والاوز بيض على الحقيقة والمراد هو الموضوع له غير انه خرج
عن الاطلاق الى التقييد بدلالة العرف ولذا سمي حقيقة قاصرة وقال بعضهم هو مجاز واليه ذهب الكرخي رح
لانه جاوز اصله وتعداه فالحاصل ان المجاز عند الجمهور لفظ اريد به خارج معنا ما وضع له اما اذا اريد بجزء
الموضوع له لا يسمى مجازا بل حقيقة قاصرة وعند الكرخي رح ومن تابعه المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان
جزءا ومعنى خارجا عنه ثم اعلم ان ايراد قوله وهذا ظاهر الى آخره لدفع توهم وهو ان المسئلتين المذكورتين
ليستا من قبيل ترك الحقيقة اذ المراد من الرأس والبيض هو حقيقتهما ليس الا فاذا لم يكن ما اريد بهما مجازا
لم يكن المثالان من ترك الحقيقة في شيء ومثاله اي مثال الحقيقة القاصرة لا مثال ترك الحقيقة بدلالة
العرف تقييد العام بالبعض اي تخصيص العام باخراج بعض الافراد فانه انتقل عن موجبه الاصلي وهو
العموم الى غيره بقرينة دليل الخصوص فكان حقيقة قاصرة يشبهه بالمجاز ولقائل ان يقول هذا انما يستقيم

ان لو كان موجب العام الاستغراق كما زعم البعض اما عند من لم يشترط الاستغراق كما هو مذهب الجمهور فلا
لبقاء العموم بعد التخصيص الا ترى انهم قالوا يصح التخصيص الى ان يبقى ما وضع له اللفظ فيجوز التخصيص الى الواحد
في الجنس والى الثلثة في الجمع ليبقى الموضوع له اللفظ بعد التخصيص اذ الواحد في الجنس والثلثة في الجمع حقيقة على ما
سبقت اليه الاشارة وكذلك اي ومثل قوله لا يشتري راسا ولا ياكل بيضا او نذر حجا او مشيا الى بيت الله
تعالى او نذر ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة الحطيم اسم موضع فيه الميزاب بينه وبين البيت فرجة فسمي ذلك الموضع
حطيما لانه محطوم من البيت اي مكسور فهو فعيل بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول يلزمه اي الناذر الحج بافعال
معلومة وهي الاحرام والطواف والوقوف بعرفات لوجود العرف فان الناس يريدون الالتزام الحج وان كان
معناه اللغوي لا يقتضي لزوم الحج فاللفظ العام اريد به الخاص فكان حقيقة قاصرة لا مجازا وقيل يلزم في
الاخير الاهداء بالثوب الى البيت والتصدق به والثاني مبتدا وخبره محذوف اي الثاني دلالة في نفس الكلام
وقوله قد تترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام جملة معللة اي قد يترك حقيقة اللفظ بدلالة في نفس اللفظ
بان كان اللفظ منبئا عن كمال مسماه وكان في بعض افراده قصور فعند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد
القاصر وان كان اللفظ حقيقة الخ اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسح وهذا البحث محل الحقيقة القاصرة
ولقائل ان يقول اللفظ لا يخلو اما ان يكون موضوعا للكامل في المسح او للمطلق منه سواء كان كاملا او قاصرا
فان كان موضوعا للكامل منه فهو لا يتناول القاصر ابتداء فكيف يصح القول بترك الحقيقة وارادة الحقيقة القاصرة
وان كان موضوعا للمطلق منه فلا يكون اللفظ منبئا عن كمال مسماه فكيف يصح القول بترك الحقيقة بدلالة في
نفس الكلام واجيب بانه موضوع للمطلق لكن بعض افراده اولى واقدم فعند الاطلاق يتناول ذلك
وان كان اللفظ في القاصر حقيقة الخ فانهم مثالا اي مثال ترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام حاصل وقت قوله
او في هذه المسئلة وهي ما اذا قال رجل كل مملوك لي فهو حر لم يعتق مكاتبوه جملة معللة اي لانه لم يعتق
مكاتبوه فحصل ترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام والمكاتب عبد او امة كاتبه مولاه على مال يشترط فقبل
العبد ذلك المال ولا من اعتق بعضه الا ان ينوي عتق مكاتبيه وعتق من اعتق بعضه فيعتقون
لان فيه تغليظا على نفسه فيعتبر نيته كما اذا نوى اللحم السمك بقوله لا اكل لحما وذلك لان الحقيقة القاصرة كالمجاز فلا

تصير

٨١

تصير مرادة باللفظ الا بالنية وانما لم يعتق المكاتب ومعتق البعض بدون النية لان لفظ المملوك
يتناول المملوك من كل وجه لان المطلق ينصرف الى الكامل في الذات والمكاتب ليس بمملوك من كل وجه بل من وجه
دون وجه اذ هو مملوك رقبة ولهذا اذا عجز او ارجال الكتابة يعود الى الرق بل هو كالحر يدا ولهذا يملك اكتسابه
دون مولاه فانتقص فيه معنى المملوكية فلا يتناوله مطلق اسم المملوك ولهذا اي ولاجل ان المكاتب مملوك
من وجه دون وجه لم يجز تصرفه فيه اي تصرف المولى في المكاتب من البيع والهبة ولو كان مملوكا من كل وجه لجاز تصرفه
فيه ومعتق البعض كالمكاتب عند ابي حنيفة رح فلم يذكره ولا يحل له اي المولى وطي المكاتبة لقصور الملك فيها
ولو كانت مملوكة من كل وجه يحل له وطيها ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى وورثته اي المكاتب
البنت لم يفسد النكاح ولو كان المكاتب مملوكا من كل وجه لفسد النكاح لان احد الزوجين اذا ملك الآخر
فسد النكاح ولقائل ان يقول المكاتب لا يورث عندنا فكيف يصح قوله وورثته البنت واجيب بان كلام الشيخ
محمول على معنى انها ورثت بدل كتابته لان عقد الكتابة لا ينفسخ بعد موت سيده بالاجماع وانما قلنا بهذا
لانها اذا ورثت نفس المكاتب بان عجز ورد في الرق ثم مات المولى لفسد النكاح واذا لم يكن المكاتب
مملوكا من كل وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق لان الثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا على الاطلاق
وكذا معتق البعض لانه كالمكاتب عند ابي حنيفة رح فان قيل قول المشائخ المطلق ينصرف الى الكامل يقتضي
عدم تناول المكاتب ومعتق البعض وقولهم المطلق يجري على اطلاقه يقتضي عكس ذلك فما وجه التوفيق بين
القاعدتين قيل وجه التوفيق ان الكمال على نوعين نوع يتعلق بالذات على معنى ان الذات لا يبقى موجودة
بدونه من كل وجه بل يكون موجودة من وجه دون وجه كما قلنا في الرقبة الواجبة في الكفارة انها تنصرف الى
الذات الموجودة المرقوقة المملوكة من كل وجه فلا يتناول مقطوع اليدين والرجلين لانه هالك من وجه لان
المراد منه وجه ولا المكاتب وام الولد والمدبر لنقصان الرق او الملك ونوع يتعلق بالصفات فلا يوجب انعدام
خللا في وجود الذات كالعلم والتقوى والعدالة والايمان في الرقبة الواجبة في الكفارة واذا اتضح لك نوعا
وضح التوفيق بينهما وزالت الشبهة لان المراد من قولهم المطلق يجري على اطلاقه الاطلاق في الصفات ومن
قولهم المطلق ينصرف الى الكامل هو تقييده بما يرجع الى كمال الذات دون ما يرجع الى كمال الصفة والرقبة

في الآية تقييده بالكمال فينصرف الى الذات المملوكة المرقوقة من كل وجه ويجري على اطلاقه في حق الاوصاف فيشمل
الصغيرة والكبيرة والمؤمنة والكافرة وههنا يتقيد لفظ المولى بالكامل فلا يقع على ما هو مملوك من وجه دون
وجه وهو المكاتب ومعتق البعض ويجري على اطلاقه في حق الاوصاف فيتناول الصغيرة والكبيرة والمؤمن والكافر
وهذا الى المكاتب يلتبس بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيهما كامل لان المولى يملكهما رقبة ويدا ويملك
استغلالهما واكتسابهما فكانا مملوكين من كل وجه فيدخلان تحت قوله كل مملوك لي … ولهذا اي ولاجل كمال الملك فيهما
حل للمولى وطي المدبرة وام الولد ولو لم يكن الملك كاملا لما حل وطيهما وانما النقصان تمكن في الرق من
حيث انه الرق يزول عنهما بعد موت المولى لا محالة لان في المدبر يتعلق العتق بامر كائن وهو الموت فيقع
العتق لا محالة واما ام الولد فاخبر صاحب الشرع عن ثبوت العتق لها قال عليه الصلوة والسلام اعتقها ولدها
وقضيته تنجيز الحرية ولم يثبت اجماعا فيثبت حق العتق في المآل اعمالا للحديث بالقدر الممكن واذا بالقدر الممكن
ثبت حق العتق تمكن النقصان في الرق في الحال ويزول في المآل ح اما المكاتب فلم يتمكن نقصان في
رقبته بالكتابة لان عتقه معلق بشرط عدم قبل وجوده وللقائل ان يقول الامر على العكس ح وهو ان الملك
كامل في المكاتب ناقص في المدبر وام الولد بيانه ان العبد اذا كوتب لا يخرج عن ملك المولى وبه صرح الفقهاء لقوله
عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولانه لو زال الملك بالكتابة لما عاد بعد العجز كما في ام الولد والمدبر
وانما يخرج عن يد المولى تحقيقا لمعنى الكتابة وتحصيلا لمقصودها وهو اداء البدل وبهذا يملك التصرفات
ولا يملك المولى اكتسابه ولهذا لا يملك وطي المكاتبة لان منافع البضع مما يتقوم بالمال فلا يملك المولى اياها
كاكتسابها فثبت انه خرج عن يد المولى لتحصيل مقصود الكتابة بفك الحجر كالماذون في التجارة لا لخلل في الملك
واما المدبر وام الولد فتطرق الخلل في ملكيتهما ولهذا لا يحتملان عودهما الى الملك كما كان وذلك لان الجزئية
الحاصلة بين ام الولد وبين المولى بواسطة الولد اوجبت عتقها الا ان الجزئية بعد الانفصال كانت
من وجه دون وجه فيبطل بيعها وتمليكها ولا يزول ملك الانتفاع بها من الاستخدام والوطي وكذلك في
المدبر سبب العتق جعل سببا في الحال ولهذا لا يجوز بيعه وتمليكه فاوجب خللا في الملك ملكه الاترى
الى قول النبي عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو

حر من الثلث كذا ذكر الشارح ويجاب هذا ايضا ان الرق في المكاتب كامل وفي المدبر وام الولد ناقص فلذا
لو اعتق الحانث المكاتب عن كفارة يمينه او المظاهر عن كفارة ظهاره جاز عندنا ولا يجوز فيهما اي
في كفارة اليمين والظهار اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب في الكفارة هو التحرير لقوله تعالى فتحرير رقبة
وهو اي التحرير اثبات الحرية بازالة الرق فاذا كان الرق في المكاتب كاملا كان تحريره اي تحرير المكاتب
تحريرا من جميع الوجوه فيتناول التحرير المذكور في النص فيقع تحريره عن الكفارة وفي المدبر وام الولد لما كان
الرق ناقصا لا يكون التحرير فيهما تحريرا من جميع الوجوه فلا يتناول التحرير المذكور في النص لانه مطلق والثابت
من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا فلا يقع تحريرهما عن الكفارة فالحاصل ان تحريرهما يبتني عن ازالة
الرق فاذا كان الرق كاملا كان التحرير كاملا واذا كان الرق ناقصا كان التحرير ناقصا ضرورة كونه مبتنيا
عليه والرق في المكاتب كامل فتحقق التحرير الكامل فيقع تحريره عن الكفارة وفي المدبر وام الولد ناقص فلا
يتحقق التحرير الكامل فلا يقع تحريرهما عن الكفارة وللقائل ان يقول لا نسلم ان الاعتاق اثبات العتق
بازالة الرق بل هو اثبات العتق بازالة الملك وذلك لان الملك حق المولى والرق حق الشرع لانه جزاء جناية
الكفر وحكم التصرف ما يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره كذا ذكر الشارح ع ويمكن ان
يجاب عنه بان في ازالة الملك ازالة الرق فيجوز ان يضاف ازالة الرق الى المعتق وللقائل ان يقول كما
يشترط كمال الرق من لفظ التحرير ينبغي ان يشترط كمال الملك ايضا لان المراد فتحرير رقبة مملوكة والمطلق
ينصرف الى الكامل واجيب بان الملك ثبت بالاقتضاء وهو ضروري فاكتفى بما ينطلق عليه اسم الملك ولا يشترط
كماله فيجوز تحرير المكاتب وللقائل ان يقول ان نقصان الملك يستلزم نقصان الرق لان الرق عبارة عن عجز
حكمي وكمال العجز بكمال المملوكية للغير ونقصانه بنقصانها فثبت ان الرق في المكاتب ناقص كما ان الملك
ناقص وايضا له ان يقول لو كان الملك في المدبر وام الولد كاملا لجاز تصرف المولى فيهما من البيع والهبة ولما لم يجز
علم ان الملك فيهما ناقص كما ان الرق ناقص فاذا كان كذلك ينبغي ان لا يجوز اعتاقهما عن كفارة
اليمين والظهار ح والثالث مبتدا والمحذوف الخبر اي والثالث دلالة سياق الكلام اي الحكم الذي سيق الكلام لاجله قد يترك
الحقيقة بدلالة سياق الكلام السياق ههنا مصدر بمعنى السوق والمراد بسوق الكلام ما به سوق الكلام

كما يراد بالبيان ما به البيان وبالامر ما به الامر والمراد بما به سوق الكلام القرينة اللفظية اي قد تترك الحقيقة
بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة وان كان السياق اكثر استعمالا في المتاخرة لكن المراد ههنا
الاطلاق قال محمد رح بجملة معللة وقعت تائيدا لقوله تترك الحقيقة في السير الكبير اذا قال المسلم للحربي المحصور
انزل من الحصن فنزل كان امنا لان حقيقة قوله انزل تفيد الامان فكان آمنا فان قيل كيف يفيد حقيقة
قوله انزل الامان قيل لان معناه عرفا وشرعا انزل لانك امن اعلم ان ذكر هذه المسئلة ليس بمقصود
بالتمثيل بل ذكرها ليعلم ان حقيقة قوله انزل يفيد الامان حتى يعلم ان حقيقة تركت اذا اقترن به قوله انكنت
رجلا في المسئلة المتاخرة وهي قوله ولو قال المسلم للحربي المحصور انزل من الحصن انكنت رجلا فنزل لا يكون
آمنا لان حقيقة الامر وهو قوله انزل متروكة بالسياق وهو ان انكنت رجلا لان معناه ان كنت رجلا في
العرف انك لا تستطيع ولا تقدر على النزول فيكون المراد بالامر التوبيخ مجازا بطريق اطلاق اسم احد الضدين
على الاخر لملازمة بينهما في العاقبة والخطور في البال لان ذكر احد الضدين سبب لحصول الاخر في البال والضد
بين الامر والتوبيخ ظاهر لان الامر لاتيان المامور به والتوبيخ به لاعدامه كذا قيل ولقائل ان يقول قد
ذكر المص من قبل ولا استعارة مع وجود التنافي فكيف يصح استعارة الامر للتوبيخ ويمكن ان يجاب بان قولهم
ولا استعارة مع وجود التنافي يحتمل ان يكون محمولا فيما اذا استعير احد الضدين للاخر بالنظر الى المعنى وان
فلم يجوز ذكر احد الضدين وارادة الاخر لملازمة ومعاقبة بينهما محمولا فيما اذا استعير احد الضدين للاخر بالنظر
الى المجاورة الذاتية لانهما متجاوزان في الذهن باعتبار ان تصور احدهما يستلزم تصور الاخر وهذا لان الاصل
بين المتعارضين هو التوفيق منهما امكن وهو بهذا الطريق ويمكن ان يجاب بانه انما اجاز استعارة اسم الضد
الاخر لتنزيل الضد منزلة المثل لنوع تهكم او تمليح كقولك للجبان رايت ليثا وللبخيل غيثا ومنه قوله تعالى فبشرهم
بعذاب اليم اي فانذرهم استعمل التبشير في ضد معناه وهو الانذار بواسطة تهكم او تمليح على ما عرف في علم البيان
فكذا ههنا يحتمل ان يكون حمل الامر على التوبيخ على سبيل التهكم والتمليح فحينئذ يكون الاستعارة بين الضدين بالاتصال
المعنوي باعتبار ان المتكلم نزلهما منزلة المثلين بواسطة تهكم او تمليح او اعتبر فيهما اعتبارا لطيفا واظهر
بينهما مناسبة جامعة خالصة والله اعلم بحقيقة مراد المشايخ اللهم الهمني ما هو الصواب عندك ولو قال الحربي

للمسلم

للمسلم الامان الامان بالنصب اي اعطوني الامان او اطلب الامان فقال المسلم في جواب الحربي الامان الامان
بالنصب ايضا اي اعطيت الامان لك كان آمنا وفيه عمل بالحقيقة ذكر هذه المسئلة غير مقصود بالتمثيل بل المقصود
ذكر قوله ولو قال المسلم في جواب الحربي الامان ستعلم ما تلقى او لا تعجل حتى ترى لا يكون آمنا لان الحقيقة متروكة
بدلالة سياق الكلام وهو قوله ستعلم ما تلقى او قوله لا تعجل حتى ترى لان معناه في العرف ستعلم ما يصيبك من
محاربتي ولا تعجل في الامر الذي انت فيه بل اصبر حتى ترى الآن من شجاعتي وقتالي معك فصار الكلام للتوبيخ
مجازا فان قيل انتصابه بقوله الامان ستعلم ما تلقى باي فعل ان قيل باعطينا المقدر فارادة التوبيخ منه ليس
بمعروف ظاهر قيل انتصابه بفعل مقدر من جنس ما يفيد التوبيخ اي تطلب الامان ستعلم ما تلقى ولو قال
رجل لوكيله اشتر لي جارية تخدمني فاشترى لي العمياء والشلاء لا يجوز شراء للموكل اي لا يلزم شراءه ويكون
مشتريا بالنفس ولو قال له اشتر لي جارية حتى اطاها فاشترى اخته من الرضاع لا يكون شراءه واقعا للموكل
لان حقيقة الكلام وهي الاطلاق متروكة بالسياق لانه علم بقوله تخدمني واطاها ان مراده شراء جارية
تصلح لجنس الخدمة وجارية تحل له الوطي فصار المطلق مقيدا بدلالة سياق الكلام وعلى هذا اي على هذا الاصل
وهو ان الحقيقة تترك بدلالة سياق الكلام قلنا في قوله عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه
اي اغمسوه في الطعام ليخرج الشفاء كما اخرج الداء وذلك بالهام الله تعالى كما في النحل فان في فيه الشهد وفي ذنبه
السم ثم انقلوه فان في احدى جناحيه داء وفي الاخرى دواء وانه اي ان الذباب يقدم الداء على الدواء ان يقدم
ويشا فيه الداء على ريشه فيه الدواء ثم قيل معنى الداء في احد جناحيه الكبر والترفع على استباحة ما اباحه
الشرع فان الشرع اباح الطعام بموت ما ليس له دم سائل والانسان اذا استبعد ذلك ترفعا ورميه به كبرا
فقد اضاع نعم الله تعالى ثم اذا غمس الكره للغمس على استباحة ما اباحه الشرع فكان قاهرا لهواه تاركا الكبر بقوله
قلنا دل سياق الكلام وهو قوله فان في احد جناحيه الى آخره على ان المقل اي ان الامر بالمقل اي الغمس
لدفع الاذى عنا لا الامر تعبديا اذ ليس فيه معنى تعظيم الرب تعالى حق الشرع فلا يكون الامر بالمقل للايجاب
الذي هو حقيقة الامر بل هو امر شفقة ورحمة لان منفعته عائدة الينا فيكون نظرا في حقنا لا في حق الشرع
ولقائل ان يقول ان كونه نفعا للعباد لا ينافي الايجاب لانه جاز ان يكلف الله تعالى عبده بما فيه نفعه اصلا

لبدنه ولهذا قلنا ان الاكل فوق الشبع حرام وامثاله كثيرة كذا ذكره الشارح رح وكذا قلنا ان اكل الميتة حرام لانه
سبب لفساد البدن وغير ذلك وقوله تعالى عطف على قوله عليه السلام اي وعلى هذا قلنا في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل عقيب قوله تعالى
ومنهم اي ومن المنافقين من يلمزك اي يعيبك ويطعن عليك في الصدقات اي في قسمة الصدقات ويقول
انك لا تعدل في القسمة يدل على ان ذكر الاصناف الثمانية لقطع طمعهم اي طمع اللامزين عن الصدقات ببيان
اي بسبب بيان المصارف لها اي للصدقات فلم يكن الصرف الى جميع المصارف مقصودا بذكرهم فلما لم يكن ذلك
مقصودا لم يكن الصرف واجبا الى جميع فلا يتوقف الخروج اي خروج المؤدي عن العهدة اي عهدة الزكوة على الاداء الى
الكل اي كل الاصناف كما قال الشافعي رح حيث قال لا يجوز الاقتصار على صنف واحد بل يصرف الى ثلثة من كل صنف
على بلام الملك وصيغة الجمع قلنا حقيقة هذه الاية متروكة بسياق هذا الكلام وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات
فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فانه يدل على ذكر الاصناف الثمانية لبيان المصارف
لا لبيان ان الصدقات ملك لهذه الاصناف فلم يكن الصرف الى جميعهم واجبا ولقائل ان يقول ذكر لمزهم لا ينافي
ان يكون الصدقات حقا لجميع المصارف فلا يدل على ترك حقيقة الكلام وان كونه مقصودا لا ينافي كون غيره مقصودا
كيف وان الدلالة على كون اللمز مقصودا خفية حاصلة بالمفهوم وعلى كون الاصناف مقصودا حقيقة ظاهرة
حاصلة بالمنطوق بعبارة الكلام كذا قال الشارح رح والظ له ان يقول ان قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات دل على
ان سوق الكلام لقطع طمع اللامزين وكون السوق له لا يدل على انه يجوز الدفع الى صنف واحد بل يدل على ان
السوق لقطع طمعهم ولا تنافي فانه يجوز ان يثبت الحكم وهو وجوب الدفع الى جميع الاصناف ولا يكون سوق الكلام
له بل يكون ظاهرا ولا يكون نصا فتامل والرابع مبتداء خبره محذوف اي والرابع الدلالة من قبل المتكلم لانه
قد يترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم مثاله اي ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم حاصل في قوله تعالى فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر فان حقيقة الامر وهو قوله تعالى فليكفر متروكة بدلالة من قبل المتكلم وذلك اي ترك
الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم ثابت في هذا الكلام لان الله تعالى حكيم والكفر قبيح والحكيم لا يامر به اي بالقبيح قال
الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فيترك دلالة اللفظ اي لفظ فليكفر على الامر على صيغة المصدر لحكم الامر على صيغة

الفاعل

اسم الفاعل ويحمل الامر على التوبيخ لانه ضده لما ذكرنا ان الامر لاتيان المامور به والتوبيخ لاعدامه وما قيل من انه
لا استعارة مع وجود التنافي فجوابه قد سبق بوجهين في قوله انزل ان كنت رجلا فان قيل لو كان المراد بالامر
التوبيخ يلزم تعليق التوبيخ بالمشية وهو محال لان التعليق بالمشية يوجب التخيير والتوبيخ ينافيه قيل المشية
لم يبق على حقيقتها بل اريد بها التوبيخ ايض لانه ضده بدلالة من قبل المتكلم لان الله تعالى حكيم والتخيير بين الايمان
والكفر قبيح والحكيم لا يخير بينهما ويمكن ان يقال ان المجموع من الشرط والجزاء يراد به التوبيخ بدلالة من قبل
المتكلم اذ جاز ان يكون في التركيب معنى تركيبي لم يكن في اجزائه دلالة على ذلك المعنى كما اريد بمجموع قوله لا
يضع قدمه الدخول من غير ان تكون مع في اجزائه دلالة عليه فيكون الجملة الشرطية ههنا للتوبيخ لا كل واحد
من الشرط والجزاء ولقائل ان يقول لما كان الجملة الشرطية للتوبيخ كيف يصح قولهم ان الامر ههنا للتوبيخ وكيف
يستقيم تمثيلهم الامر للتوبيخ بهذه الاية ويمكن ان يجاب بان المعتبر في الجملة الشرطية هو الجزاء المقيد بالشرط
فحقيقة الجملة الشرطية حقيقة الجزاء المقيد بقيد فالجزاء ان كان خبرا فالجملة خبرية نحو ان يجئني اكرمك
وان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاء زيد فاكرمه والجزاء ههنا امر فيصح القول بكون الامر للتوبيخ
وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة قد تترك بدلالة معنى يرجع الى المتكلم قلنا اذا وكل بشراء اللحم فان كان
الموكل مسافرا نزل على الطريق فهو اي فالتوكيل بشراء اللحم يقع على المطبوخ او المشوي وان كان صاحب منزل
فهو على النيء اي على غير المطبوخ فان حقيقة هذا التوكيل لشراء مطلق اللحم في الصورتين لكن تترك اطلاقه بدلالة
حال المتكلم وهو انه اذا نزل على الطريق فحاله يدل على انه يطلب اللحم ليتغذى به فينصرف ذلك الى المهيا للاكل
حتى لو اشترى اللحم النيء يكون مشتريا لنفسه لا للموكل ومن هذا النوع اي من نوع ما تركت الحقيقة بدلالة من
قبل المتكلم يمين الفور الفور هو الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم
سميت به الحال التي لا لبث فيها يقال جاء في فلان من فورة اي من ساعته وسمى الفقهاء مثل هذا
اليمين يمين الفور لانها تقع على الحال والساعة وقيل لانها تصدر من فوران الغضب ومثاله اي مثال
يمين الفور حاصل اذا قال رجل لاخر تعال بفتح اللام امر اي اقبل وكذا تغد معي بفتح الدال فقال المدعو اليه
والله لا اتغدى ينصرف ذلك اي هذا القول وهو قوله لا اتغدى الى الغداء المدعو اليه لان حقيقة هذا الكلام

مطلق التغدي فيقتضي ان يحنث بمطلق التغدي سواء كان مع الداعي او مع غيره او منفردا او تغدى في ذلك
اليوم او غيره لكن ترك اطلاقه بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه قد دعاه
الى تغدي الغداء الذي بين يديه لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه
فصار كانه قال والله لا اتغدى الذي دعوتني اليه بطريق ذكر المطلق وارادة المعين حتى لو تغدى الحالف بعد ذلك
اي بعد الغداء المدعو اليه معه اي مع الداعي في منزله اي في منزل الداعي او في موضع اخر او مع غيره اي مع غير الداعي في ذلك
اليوم لا يحنث الحالف فان قيل المصدر الذي دل عليه قوله لا اتغدى نكرة في سياق النفي فيكون المعنى لا اتغدى
تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد منه فكيف يحمل على الخصوص وكيف يصير معناه لا اتغدى الغداء الذي
دعوتني اليه قيل سلمنا ان النكرة في سياق النفي ليقتضي العموم لكن العام يحتمل الخصوص عند قيام القرينة المخصصة
وههنا كلام الداعي قرينة على ان المراد منه الغداء المخصوص فكانه قال لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه فان قيل
ينتقض هذا بما اذا قال المدعو والله لا اتغدى اليوم فانه يقع على كل تغد يحصل منه في ذلك اليوم قيل ههنا لا دلالة
من قبل المتكلم على ترك الحقيقة اذ لو كان مراده الامتناع من الغداء المدعو اليه لاقتصر على قدر الجواب فلما زاد على
قدر الجواب وهو اليوم دل على انه ما اراد به الجواب فقط بل على انه ابتداء في الكلام لا يقال ان قوله والله لا اتغدى ايضا
زائد على قدر الجواب اذ الجواب يتم بقوله بان يقول لا فينبغي ان يصير مبتدءا لانا نقول لا نسلم مثل هذه الزيادة زيادة
لانه رد عين ما في السوال بخلاف قوله لا اتغدى اليوم واذا قامت المرأة مثل اخر يعني الفور اي وكذلك اذا قامت
المرأة تريد الخروج حال اي مريدة للخروج من البيت فقال لها الزوج ان خرجت فانت كذا اي فانت طالق كان
الحكم وهو الحنث مقصورا على الحال اي على تلك الخرجة لان حقيقة هذا الكلام مطلق الخروج فيقتضي ان يحنث
بمطلق الخروج سواء خرجت في الحال او بعد زمان لكن تركت حقيقته بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وهو ان غرض
المتكلم خروجها في الحال لامتلاء غضبه في تلك الساعة دون غيرها واريد به الخرجة المعينة على طريق ذكر المطلق
وارادة المعين فصار كانه قال ان خرجت هذه الخرجة فانت كذا حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث الا انطلاق
ولقائل ان يقول ان المعنى الراجع الى المتكلم في هذا المثال لا يخلو اما ان يكون هو ارادة خروجها عند غضبه
او حالف وقت خروجها من البيت اذ لا يحتمل وجها ثالثا من حيث الظاهر لا يستقيم الاول لان غضبه من جهت

الا مطلق

٨٥

الا عضب لا يقتضي قطعا ان يراد من مطلق الخروج الخرجة المعينة وهذا مما لا يخفى على احد بل يحتمل ان يراد مطلق
الخروج ويحتمل ان يراد الخرجة المعينة وكذا الثاني لانه يكون ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام لا بدلالة معنى يرجع
الى المتكلم ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى غضبه وحلفه وقت خروجها جميعا يؤيده ما ذكر في بعض الشروح ان الباعث
على منع الخروج غضب اثاره وما رادوت من الخروج بين يديه وهذا النوع من اليمين تفرد بتخريجه ابو حنيفة رح ولم يسبقه احد
في هذا وكانوا يقولون قبل ذلك ان اليمين نوعان مؤبدة وموقتة فخرج ابو حنيفة رح قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدة
لفظا وموقتة معنى واخذه من حديث جابر رض حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصرا بعد ذلك
ولم يحنثا والخامس دلالة محل الكلام قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ
اي معناه الحقيقي شرعا كما في نكاح الحرة بلفظ البيع واخواته وكما في قوله هذا ابني للعبد المعروف النسب حسا وعقلا
كما في قوله هذا ابني لا كبر منه سنا من المولى فاذا لم يقبل حقيقته تعين المجاز مرادا للتعذر ومثال الاول ومثال ترك
الحقيقة بدلالة محل الكلام انعقاد نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة بان قالت الحرة بعت نفسي
منك او وهبت او ملكت او تصدقت نفسي لك فقال الاخر قبلت ينعقد النكاح لان حقيقة هذه الالفاظ وهو
تمليك الرقبة ونفس الرقبة لا يقبلها شرعا فتركت وتعين المجاز وهو النكاح وقوله عطف على نكاح الحرة اي ومثاله
قول المولى لعبده وهو ابنه والحال ان العبد معروف النسب من غيره اي من غير المولى واصغر سنا منه هذا ابني فالعبد المشهور
النسب من الغير لا يقبل حقيقة اللفظ شرعا فتعين المجاز وهو العتق وكذا اذا قال المولى لعبده وهو اكبر سنا منه
اي من المولى ومعروف النسب من غيره هذا ابني كان مجاز الحمله التعليل لقوله وكذا اذا قال الخ اي لانه كان مجازا
عن العتق عند ابي حنيفة رح لان العبد اذا كان اكبر سنا من المولى لا يحتمل حقيقة اللفظ حسا وعقلا فتعين
المجاز خلافا لهما حيث يلغوا الكلام عندهما وهذا الخلاف بناء على ما ذكرنا في فصل الحقيقة والمجاز ان المجاز خلف
عن الحقيقة في حق اللفظ عنده اي عند ابي حنيفة رح وهذا اللفظ صحيح فيصار الى المجاز وفي حق الحكم عندهما وهذا الكلام
لا ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو بنوة لاستحالتها محلا فلا يصار الى المجاز ويلغوا الكلام على ما سبق فصل
في متعلقات النصوص لما فرغ من بيان وجوه البيان بذلك النظم شرع في بيان وجوه الاستدلال بذلك النظم وقوله
من متعلقات بفتح اللام اي في متمسكات النصوص من التعلق وهو التمسك والمراد بالمتعلقات ههنا ما عرف والاضافة

بيانية على نحو اخلاق ثياب اي في النصوص التي هي موضع التعلق والتمسك فعلى هذا يصح التعبير بقوله نعني بها اي بمتعلقات
النصوص عبارة النص واشارة النص ودلالة واقتضائه لانها موضع التعلق والتمسك واما مصدر ميمي
والاضافة بادني ملابسة اي في متمسكات بالنصوص فعلى هذا يكون المراد بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه
الاستدلال بعبارة النص والاستدلال باقتضائه والا لا يصح التعبير والله اعلم بالصواب فاما عبارة النص اي فاما
مثبت عبارة النص اي فاما الثابت بعبارة النص فما سيق الكلام لاجله كله ما عبارة عن حكم اي حكم سيق الكلام
لاجل ذلك الحكم واريد به قصدا عطف تفسير لقوله سيق الكلام لاجله والضمير في قوله واريد عائد اليه وفي قوله به عائد
الى الكلام وقوله قصدا تميز اي اريد ذلك الحكم بذلك الكلام من حيث القصد فان قيل يدخل في هذا الحد الثابت بدلالة
النص كله ما عبارة عن حكم ثابت بالنظم دل عليه قوله في اشارة النص ما ثبت بنظم النص اي حكم ثابت
بنظم النص سيق الكلام له وفيه نظر لانهم قالوا ان دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق
الكلام له مع ان لازم المتاخر ليس بثابت بالنظم فيخرج بعض اقسام عبارة النص والجواب انه ملحق بما ثبت بالنظم
واشار بين الشيخ الحكم الثابت بعبارة النص دون عبارة النص لانها تعلم به بطريق الانتزاع فعبارة النص نظم
يثبت به حكم سيق له الكلام والاشارة نظم يثبت به حكم غير مسوق له والدلالة المعنى الذي ادى اليه الكلام بواسطة
معناه لغة وقيل عبارة النص دلالة اللفظ على المسوق له واشارة النص دلالة اللفظ على المعنى الغير المسوق له ودلالة
النص دلالة اللفظ على حكم غير منصوص يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنصوص عليه لاجل ذلك المعنى فان قيل قد قالوا
اذا التمسك احد لا باباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته ولا يصدق عليها
هذا الحد لان النص سيق لبيان العدد دون اباحة النكاح على ما سبق ذكره قيل المراد بالسوق المأخوذ في حد النص
اي ما سيق الكلام لاجله سواء كان سوقا من كل وجه او من وجه واريد به قصدا سواء كان مقصودا من كل وجه او من وجه فيدخل
الظاهر والنص في عبارة النص كذا يفهم من الكشف والتحقيق ولقائل ان يقول فعلى هذا لا يحصل الفرق بين عبارة
النص وبين الظاهر والنص لان عبارة النص قد يكون له السوق من كل وجه فح لا يحصل الفرق بين عبارة النص وبين
النص وقد لا يكون له السوق من كل وجه فح لا يحصل الفرق بينه وبين الظاهر والجواب عنه اولا بان السوق وعدم السوق
في النص والظاهر يتعلقان بالسامع والحكم يختلف بحسب اختلاف المتعلق وثانيا بان العبارة اعم من النص لكن النص
المسوق

[illegible]

المسوق له سمي عبارة سواء كان محتملا للتخصيص والتاويل او لم يكن محتملا وسواء احتمل النسخ اولا واما تسميته نصا
فمشروط بشرط ان يكون احتمال التاويل والتخصيص فيه ثابت لانه اذا انقطع هذا الاحتمال سمي مفسرا ثم ثالثا بان النص
المسوق بالنظر الى نفس الكلام سمي نصا وبالنظر الى الاستدلال المستدل به سمي عبارة فالنص والعبارة وان كان كل واحد
منهما واحد لكن باختلاف الاعتبار اختلف اسمهما فسمي نصا باعتبار الكلام وسمي عبارة باعتبار استدلال المستدل به وكذا
في الظاهر تسميته اشارة باعتبار المستدل وتسميته ظاهرا باعتبار اخر كذا يفهم من جميع الحواشي ثم اعلم ان عبارة
النص غير المذكور في الكتاب في اكثر النسخ فعلى هذا يريد بمتعلقات النصوص لواحقها وهي عوارضها التي هي وراء موجبا
تها التي قصدت باللفظ اي متعلق الشيء الكثير اما يستعمل في عوارضه ولواحقه والمراد بالنصوص العبارات اي فصل في
لواحق العبارات والمراد بلواحق العبارات ما اشار المصنف بقوله نعني بها اشارة النص ودلالته واقتضاؤه اي
اشارة العبارة ودلالتها واقتضاؤها وانما كانت هذه الدلالات من لواحق العبارات لانها بمنزلة عوارضها ولوازمها
يؤيده ما ذكره في الميزان فصل فيما يرجع الى العبارة من حيث الاشارة والدلالة والاضمار والاقتضاء كذا ذكر الشارح
او نقول انما لم يتعرض لعبارة النص لان وضع الفصل في متعلقات النصوص والعبارة عين النص وليس من متعلقاته
فلا حاجة الى التعرض بها فاكتفى عنها بالاشارة من القيود المذكورة في حد الاشارة وما ذكر في مثال الاشارة واما
اشارة النص اي واما الثابت باشارة النص دل عليه قوله فهو ما ثبت بنظم النص اي حكم ما ثبت بنظم النص
واحترز بقوله بنظم النص عن الثابت بدلالة النص فانه ثابت بمعنى النص من غير زيادة احترز به عن الثابت
باقتضاء النص فانه ثابت بزيادة يقدر في اللفظ وهو غير ظاهر الواو للحال وكله غير في حكم النفي ولذلك اورد
لا التي لنفي التاكيد فيما عطف عليه اي ليس بظاهر من كل وجه فيها غموض وخفاء من وجه حتى يعرف مراده بنوع تامل
احترز به عن الظاهر لانه ظهر مراده من كل وجه حتى يعرف بدون تامل ولقائل ان يقول ان اخراج الظاهر عن حد الاشارة
النص غير محتاج اليه لانه من اقسام تقسيم اخر كاخراج الحقيقة من حد الخاص الا ان يقال انما احترز عن حدها لئلا
يتوهم انه لا فرق بينهما بناء على ان كل واحد منهما ثبت بالنظم وليس الكلام لهما وبقوله ولا سيق الكلام لاجله
خرج به الثابت بعبارة النص حيث سيق الكلام له واما في النسخ التي لم يذكر عبارة النص في هذا الباب كان هذا القيد
لاخراج النص الذي ذكر في المتقابلات لكن يرد عليه ما مر قال بعض الاساتذة احترز بقوله غير ظاهر من كل وجه عن عبارة

٨٧

فلا يكون الحكم الثابت بمعنى النص استنباطا خارجا عن السند لالات الاربعة وههنا مزيد بحث ذكرته في شرح الحسامي ومثاله اي مثال دلالة النص في قوله تعالى ولا تقل لهما اي للوالدين اف وهو كلمة كراهية تذكر عند التضجر فالعالم القائل للتعليل اي لان العالم باوضاع اللغة يفهم باول السماع اي سماع هذا الكلام فيه تاكيد وبيان انه لا يحتاج الى الاجتهاد ان تحريم التافيف وهو الحكم المنصوص عليه لدفع الاذى عنهما اي عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما والاحسان اليهما ثم تعدى حكم التافيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم بعلة الاذى فكان حرمة الضرب والشتم مثبتا بدلالة النص اي حكما ثابتا بها وحكم هذا النوع اي دلالة النص عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته لانه لما تعلق الحرمة بالايذاء صار في التقدير كانه قيل لا تؤذيهما فثبتت الحرمة عامة فان قيل الحكم المنصوص عليه هو حرمة التافيف هو خاص لا يتصور تعميمه قيل كلام الشيخ محمول على حذف المضاف اي عموم اصل الحكم المنصوص عليه هو الحرمة ولا شك انها عامة لعموم علتها وهو الاذى فيثبت في كل موضع يوجد الاذى يوجد الحرمة ولهذا المعنى اي ولاجل ان حكم النص التحريم مثلا في نص التافيف يعم بعموم علته يعني في كل شيء يوجد العلة وهو الاذى مثلا يوجد التحريم قلنا بتحريم الضرب والشتم اي ضرب الابوين وشتمهما واستخدام الام والاب اضافة المصدر الى المفعول اي استخدام الولد الام والاب بسبب الاجارة والحبس اي حبسهما بسبب الدين اي دين الابن عليهما والقتل اي قتلهما قصاصا يعني اذا قتلا الابن لا يقتلان قصاصا وانما قلنا بتحريم هذه الاشياء لوجود الاذى في جميع هذه الصور فثبت الحكم في غير المنصوص عليه بالدلالة ثم عليك ان تحقق ما فائدة التقييد بقوله بسبب الاجارة وبقوله بسبب الدين ثم دلالة النص بمنزلة النص اي عبارة النص واشارة النص على حسب اختلاف الشيخ في كون كل واحد منهما مضافا الى النص لا الى الراي بخلاف القياس او في ايجاب الحكم قطعا ويقينا بخلاف القياس في هذه الكلام رد على من زعم من اصحابنا ان الدلالة لا يكون بمنزلة النص في القطع كالقياس ولقائل ان يقول ذكر في الكشف ثم ان كان المعنى المقصود معلوما قطعا كما في تحريم التافيف فالدلالة قطعية وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهي ظنية فظهر بهذا ان الدلالة لا يجب ان يكون قطعية واجيب بان معناه في ايجاب الحكم قطعا ويقينا في الجملة ولا شك ان الدلالة القطعية في الجملة كالنص حتى اي ولهذا صح اثبات العقوبة كالحدود والكفارة بدلالة

النص التي هو ظاهر من كل وجه اي باعتبار دلالة اللفظ وباعتبار السوق وبقوله ولا يصح الاحتجاج بعبارة النص الذي هو غير ظاهر من كل وجه اي فيه خفاء باعتبار دلالة اللفظ وان كان فيه ظهور باعتبار آخر **فان قيل** اذا لم يكن الحكم مقصودا بالاشارة كان ثبوته اتفاقيا من غير ارادة المتكلم ولا يثبت الحكم في كلام الشارع اذ لو ثبت بغير ارادته لزم ثبوت حكم غير مراد الشارع والقول به باطل **قيل** الحكم ثابت بارادة الشارع وهو مطلوب الثبوت منوطا بفهم السامع لا بطلب الاثبات والاظهار بهذا اللفظ ومعنى سوق الكلام للحكم ذكره لاثباته واظهاره فتامل ومثاله اي مثال كل واحد من العبارة والاشارة او مثال الاشارة على حسب اختلاف النسخ في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم فانه القائل للتعليل اي لان قوله تعالى للفقراء الآية سيق لبيان استحقاق سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين لان هذه الآية نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق من اول الآية وهو قوله تعالى وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتمى والمساكين وابن السبيل الى قوله للفقراء لانه قوله للفقراء بدل منه من البيان من قوله ولذي القربى واليتمى والمساكين وابن السبيل بتكرير العامل وهو اللام وما سبق سيق لبيان استحقاق سهم من الغنيمة فصار هذا النص نصا اي عبارة في ذلك اي في استحقاق سهم من الغنيمة بيان هذا تفصيل او تضمين على حسب اختلاف النسخ وانما كان قوله للفقراء بدلا من قوله ولذي القربى واليتمى والمساكين دون ما قبله وهو قوله تعالى فلله وللرسول لان الله تعالى هو الغني على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير ولقائل ان يقول لا يستقيم ابدال قوله للفقراء من قوله ولذي القربى واليتمى والمساكين وابن السبيل اما الاول فلانه يقتضي اشتراط الفقر في ذوي القربى لاستحقاق الغنيمة وليس بشرط كذا في التقريب شرح الكشاف واما الثاني والثالث فلان المراد من الفقراء غير المراد من المساكين وابن السبيل فان المسكين من ليس له شيء والفقير من له ادنى شيء وقيل على العكس وابن السبيل من في وطنه مال وهو بعيد عنه ولا يطمع ان يصل اليه وهو غني حقيقة بالاتفاق ولهذا وجب الزكوة عليه فثبت انهما غير الفقراء ولهذا عطف احدهما على الآخر في آية الصدقات ولا يجوز ابدال احد المتغايرين عن الآخر فيكون قوله للفقراء بيانا لما سبق وسوق لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم ويمكن ان يجاب عن الاول بان الفقر عند علمائنا شرط في ذوي القربى لاستحقاق الغنيمة فيصح الابدال من قوله ولذي القربى كذا انقله بعض الاكابر وفيه نظر لكن مراد صاحب التقريب قوله وليس بشرط عدم اشتراط في زمن النبي عليه السلام بدليل ان النص سيق لبيان سهمهم من الغنيمة بما افاء الله على رسوله ولا شك ان

النص ولو لم يكن قطعية لما صح اثبات العقوبات بها لان العقوبات تندرئ بالشبهات فقوله صح تفريع لا
تاييد لانه انكار بالنسبة الى اصحاب الشافعي لانهم يثبتون العقوبات بالقياس ايضاً والكلام بالنسبة الى بعض
اصحابنا فانهم لا يثبتون العقوبات بدلالة النص لانها قياس جلي عندهم فلا يثبت بها الحدود والكفارات لانها
لا تثبت بالقياس فلا يكون تاييدا اذ التاييد يجب ان يكون مجمعا عليه قال اصحابنا تعليل لقوله صح اثبات
العقوبات بدلالة وجب الكفارة في الجماع بالنص اي بعبارة النص وهو قوله عليه السلام اعتق رقبة الحديث
للاعرابي الذي جاء وقال هلكت واهلكت يعني واقعت امرأتي في نهار رمضان وفي الاكل والشرب بدلالة
النص لان العلة في ايجابها بالوقاع الجناية على الصوم وهو موجود في الاكل والشرب فيجب الكفارة بهما بدلالة
النص وفي الكفارة معنى العقوبة لانها وجبت جزاء على الجناية زجرا عليه فلما اوجب اصحابنا الكفارة بدلالة
النص علم انها قطعية ولقايل ان يقول اثبات العقوبات بها لا يدل على كونها قطعية الا ترى انها تثبت
باخبار الآحاد عند اكثر العلماء وكذا اثبت اسباب العقوبات في مجالس الحكام بالبيان وفيها شبهة
واجيب بان المراد بالشبهة المانعة افتراض المعنى الذي يتعلق به الحدود والكفارات في نفس الا الشبهة الواقعة في
طريق دليل الثبوت فانها لا تمنع ثم قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع فيكون
الفقيه وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل والشرب مما اشتبه على الشافعي مع علو طبقته بعد ان بلغه
حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة قيل الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق
به الحكم المنصوص عليه ثابتا لغة بحيث يعرف اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا النص في غير موضع النص مما يعرفه اهل
اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك فيكون
من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك في غير موضع النص وهو كفارة في المتنازع فيه قد يشتبه على الشافعي لو بناء
على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية اما بالجناية المقيدة بالآلة المعينة وهو الوقاع لخفاء معنى الجناية فلا
يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة كذا في الكشف او نقول انا لما اثبتنا في وجوب الكفارة بالاكل والشرب وجه
دلالة النص وبينا المساواة بين وجوب الكفارة بالجماع وبين وجوب الكفارة بالاكل والشرب بحيث لم
يبق للخصم شبهة ثم بعد ذلك لم يظهر لنا خلاف من يخالف فيه والكلام من اهل الاجتهاد فكان التقصير من قبله لا في دلالة

النص كذا في الكشف فان قيل الجماع ليس نظير الاكل والشرب لان النسيان في الاكل والشرب يغلب لان وقت
اداء الصوم وقت الاكل والشرب عادة ووقت الاسباب المفضية الى الاكل من التصرف في الطعام وغير
ذلك فيبتلي فيه بالنسيان غالبا وهو ليس بوقت الجماع عادة قيل الاكل والشرب عزيمة في اسباب الدعوة
اي دعوة النفس اليهما ولم يكن الميل اليهما قاصرة حالة لانه يغلب البشر واما الجماع فقاصرة اسباب الدعوة
لكنه كامل في حاله لان هذه الشهوة تغلب البشرية لا يصبر عن الجماع وهذا ويذهب من قبله كل شيء سوى ذلك
المقصود فيكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور فاستويا في حق الاستدلال كذا في شرح المنار فان قيل للوقاع
مزية في الجناية على الاكل والشرب لان في الجماع فعل يوجب الفساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة ولذا قال
الاعرابي هلكت واهلكت لان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد وفي الزواجر
فيماله داعيان لا يكون شرعا فيماله داع واحد قيل الجواب عن الاول ان الكفارة انما تجب بالجماع بفعله وفعله
لا يوجب عليه الافساد صوم وانما فسد صومها بفعلها ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضاً الا ترى انها لو لم
تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجامعها يلزمه الكفارة والجماع مما لم يوجب الافساد صوم واحد عن الثاني
ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد حقيقة اذا كان الفعل معصية
فان احدهما ان قصد العصيان فالآخر لا يساعده وكذا في الكشف ايضاً ونحو اعتبار هذا المعنى اي على اعتبار ان
تحريم التافيف لدفع الاذى قيل يدار الحكم اي حكم النص على تلك العلة اي على معنى النص وجودا وعدما يعني
اذا وجد ذلك المعنى وجد الحكم واذا انعدم انعدم الحكم وان كانت صورة النص مخالفة لكون المعنى قطعيا قال
الامام ابو زيد الجملة معللة وفعف تعليل الدوران الحكم على تلك العلة اي حيث قال الامام ابو زيد الدبوسي
لو ان قوما يعدون التافيف كرامة اي تعارفوا فيما بينهم التافيف كرامة لا يحرم عليهم تافيف الابوين لا
بمعنى الاذى مع ان ظاهر النص يحرم التافيف على العموم والاطلاق ومن هذا قيل الحكم فيه ثبت معلولا
بعلة مخصوصة ينتهي بانتهاء تلك العلة وكذا اذا تعارضت عبارة النص ودلالة عبارة ذلك النص ترجح
الدلالة على العبارة وعلى هذا لو فرضنا هذا التفريع لقوله يدار الحكم على العلة وجودا وعدما ويحتمل ان يكون عطف
على قوله لو ان قوما يعدون فيكون من مقول الشيخ الامام ابي زيد يعني لا يمنع العاقدين عن السعي الى الجمعة

بانكانا اي المتبايعين في سفينة تجري او الى المسجد الجامع لا يكره البيع اي لا يحرم لانتفاء علة الحرمة لان المعنى
في كون البيع منهيا ترك السعي الى الجمعة وهذا المعنى يفهم لغة لكل من يعرفه بمجرد السماع لكل من يعرف الكلام وهذا البيع
لا يفضي الى ترك السعي فلا يكره بل يكون المساتان ان يتعدى الى المدار به عدما وجه هذا اي على ان الحكم يدور مع المعنى
وجودا او عدما كما قلنا اذا حلف رجل قائلا لا يضرب امرءته فمد شعرها او عضها او خنقها حنث اذا كان
كل واحد من المد والعض والخنق بوجه الايلام انما شرط الايلام لان الضرب اسم لفعل مؤلم وهو لو وجد صورة
الضرب ومد الشعر عند الملاعبة دون الايلام لا يحنث لان المعنى المؤثر في ترك ضربها ترك ايلامها فحنث
بالايلام وان لم يوجد الضرب ولا يحنث بضرب لا يولمها وان وجد صورة الضرب ولقائل ان يقول هذا يخالف
ما ذكر في جامع الصغير وغيره ان الدلالة لا تجري في كلام العباد وهذا لو قال بع هذا العبد لسود خلقه لا يسعه ان
يبيع عبدا اخر سود الخلق وبامثال هذا المعنى اي باعتبار ان الحكم يدور مع العلة وجودا او عدما يقال اذا حلف
رجل قائلا لا يأكل لحما فاكل السمك او الجراد لا يحنث عندنا خلافا لمالك ولو اكل لحم الخنزير او الانسان
يحنث عند ابي حنيفة خلافا لصاحبيه لان ضمير الشان محذوف وهو اسم ان وحذف ضمير الشان اذا كان منصوبا
جائز وان كان ضعيفا كذا قيل والاولى ان يقال ان قوله يعلم بتاويل المصدر اسم ان وقوله باول السماع خبرها
اي لان العلم الحاصل الى اخ بحصل باول السماع يعلم ان الحاصل اي الباعث على هذا اليمين انما هو الاحتراز عما
ينشا اي عما يحصل من الدمويات لان اللحم ينبئ عن الشدة والقوة لغة يقال التحم القتال اذا اشتد وقوي
والملحمة الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة وشدة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى
الاخلاط في الحيوان ولقائل ان يقول لانسلم انه ماخوذ من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة
القتلى ولكن التحم القتال ماخوذ منه اي من اللحم لما ذكرنا فلا يكون له ما خذ يدل على الشدة والقوة كذا في التحقيق
فيدار الحكم اي حكم الحنث على ذلك اي على الاكل لحم ينشأ من الدم وجودا وعدما ولحم الخنزير والادمي ينشأ من الدم
فيحنث ولحم السمك والجراد لم ينشأ من الدم لعدم خاصية الدم فيهما وهي اذا شمس اسود ودم السمك اذا شمس ابيض فلا
يحنث باكلهما فان قيل لحم السمك لحم على الحقيقة فلهذا لا يحتاج الى تغييره وقد سماه الله تعالى لحما في قوله تعالى لتأكلوا
منه لحما طريا فينبغي ان يتناوله لفظ اللحم عند الاطلاق كما قال مالك رح قيل سلمنا انه لحم حقيقة لكن المطلق ينصرف

الى الكامل

الى الكامل ولحم السمك فيه قصور في كونه لحما لعدم الشدة فيه لانه ليس بدموي واللحم هو الذي يتولد من الدم وينبئ عن الشدة
ولقائل ان يقول اذا لم يكن فيه دم وشدة فكيف يكون لحما حقيقة واللحم الذي يتولد من الدم وينبئ عن الشدة فهو اجيب
بان الانسلم انه ليس له دم لكن لما لم يوجد فيه بعض خواص الدم صرنا مترددين فعلنا بانه لا يقع عليه اسم اللحم عند
الاطلاق وما ذكروا انه لا دم له فمعناه لا دم له مثل دماء سائر الحيوانات كذا قيل ولقائل ان يقول هذا يخالف
ما ذكر في الفقه اذا اصاب الثوب من دم السمك اكثر من قدر الدرهم اعتبرت الصلوة فيه لانه ليس بدم على التحقيق وما يسيل
عند الشق منه ذلك ليس بدم وانما ذلك ماء احمر الا ترى انه حل تناوله من غير ذكوة ولو كان فيه دم لما حل لان الذكوة شرعت
لازالة الدماء المسفوحة فان قيل قد تقرر ان الجمهور الشرع بمنزلة الجمهور العادي فوجب ان لا يحنث باكل لحم
الخنزير والانسان قلنا قد ذكرنا جوابه على الاستقصاء في بحث الحقيقة المهجورة فان قيل قد تقرر ان
مبنى الايمان على العرف ولحم الخنزير والانسان غير متعارف قيل ان مبنى الايمان على العرف بالتفاهم لا على العرف
بالتعامل على ما مر تحقيقه ولحم الخنزير والانسان متعارف بالتفاهم وان لم يكن متعارفا بالتعامل او نقول
لما ثبت ان الباعث على اليمين هو الاحتراز عما ينشأ من الدمويات وكل ما هو من الدمويات يدخل فيه
لوجود العلة فيه والعرف انما يعتبر اذا لم يوجد من المتكلم صريح او نية بخلافه والمعنى الذي يفهم بطريق اللغة اقوى
من النية بل من الصريح ولهذا يجب تاويل العبارة بالمعنى الذي يؤول اليه تلك العلة على ما مر من تاويل قوله ولا تقل لهما
اف اي لا تؤذهما ويحنث بمد الشعر بطريق الايلام وان كان المتكلم قد صرح بالضرب فلا يحنث بالضرب على
وجه الايلام وان وجد ما صرح به الحالف وهو الضرب فلا تترجح المعنى على التصريح كيف يعارض العرف الذي لا يعتبر
مع النية واما المقتضى مفعول من فعل الاقتضاء وهو الطلب فيكون المقتضى مطلوبا من جهة المقتضي ما اللفظ
الظاهر المنطوق وهو المقتضى والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضي اي يقتضي هذا الظاهر المنطوق عند الا
حتياج المعنى الذي لم ينطق به والمراد بالمقتضى هنا الثابت به ليكون مطابقا لسائر الاقسام اعني الثابت
بمقتضى النص فهو زيادة مصدر بمعنى المفعول اي فهو مزيد اي امر مزيد على النص اي على المنصوص والمنطوق
لصحة لا يتحقق معنى النص الا به اي يثبت معنى المنصوص الا به نحو ذلك الامر المزيد والجملة الفعلية صفة
لقوله زيادة نظيره في الكتاب قوله تعالى فتحرير رقبة فانه يقتضي الملك لان تحرير الرقبة لا يصح شرعا الا بعد

المهجور
المجهور

الملك لان تحرير الحر لا يتصور ولذا التحرير ملك الغير لغو فصار كانه قال فحرر رقبة مملوكة فهذا الشرط مزيد على
المنصوص لا يتحقق معنى المنصوص الا به فكان ثابتا بطريق الاقتضاء ولقائل ان يقول يدخل في هذا الحد المحذوف
فانه مزيد على المنصوص لا يتحقق معنى المنصوص الا به كالاهل في قوله تعالى واسأل القرية واجيب بان المحذوف
عند عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي رح وغيرهم من باب المقتضى لا فرق بينهما فلعل
المص اختار هذا المذهب وهو الظاهر حيث اطلق في تعريف المقتضى او يقال المحذوف قد خرج بقوله زيادة
على النص لانه ثبت لغة وما يدل عليه النص لغة لا يكون زيادة عليه بخلاف المقتضى فانه ثبت شرعا لا لغة
يرد عليه ان المكان والزمان والمفعول به مقتضى الفعل مع انها غير ثابتة شرعا بل لغة واجيب بان المقتضى
ما لم يكن ثابت لغة سواء كان ثبت شرعا او ضرورة وفيه نظر لانه على هذا يتعذر الفرق بين الضروري
واللغوي حيث جعل الفاعل والمصدر من الثابت لغة وجعلوا الزمان والمكان والمفعول به من الثابت
ضرورة مع ان الفعل يدل على كل منهما على السواء فالفرق بينها يكون بعضها ضروريا وبعضها لغويا مشكل
ثم اشار الى المقتضى مقتضى لان معنى المنصوص لا يتحقق الا به كان النص اي المنصوص اقتضاه اي طلب
ذلك المزيد ليصح في نفسه معناه اي ليصح في نفس النص معنى النص اي ليصح معناه بالنظر الى نفسه فلا جرم يكون
ذلك المزيد مقتضى النص فهذا الكلام بيان وجه التسمية المقتضى بهذا الاسم فانقيل المقتضى عندنا تبع للنص
ولهذا لم يجعل الايمان مقتضى للخطاب بالشرائع لئلا يكون رأس العبادات تبعا وقول الشيخ ليصح في نفسه
معناه يشير الى ان النص متوقف على المقتضى فيكون المقتضى مفتقرا اليه والنص مفتقر فاذا كان المقتضى
مفتقرا اليه كيف يكون تبعا والنص لما كان مفتقر كيف يكون اصلا قيل جاز ان يكون الاصل و
مفتقرا الى شيء ولا يكون تبعا كالصلوة والطهارة فان قيل لفظ كان للتشبيه فيوجب ان يكون المنصوص
شبيه المقتضى وليس بمقتضى حقيقة قيل هو من باب تشبيه الاقتضاء الشرعي بالاقتضاء الحسي فافهم مثاله
اي مثال المقتضى في الشرعيات اي احكام الشرع قوله اي قول الزوج لامرأته انت طالق فان هذا اي
قوله طالق نعت المرأة اي وصفها بوصف الطالقة الا ان النعت اي لكن النعت يقتضي المصدر
لان كون المرأة موصوفة بالطلاق لا يتحقق الا بالطلاق فكان المصدر اي الطلاق موجودا ثابتا بطريق
الاقتضاء

الاقتضاء اي اقتضاء قوله انت طالق لصحته شرعا فكان مقتضى فان قيل الفعل والصفة يدلان على المصدر
لغة لا شرعا فان ضرب وضارب يدلان على الضرب لغة لا شرعا فكيف يكون مصدر قوله انت طالق وهو
الطلاق ثابتا بطريق الاقتضاء شرعا حتى يكون مقتضى قيل المصدر لغة ما يحصل في الخارج لغير هذا الفعل
والصفة ويكون هذا الفعل والصفة اخبارا عن ذلك المصدر نحو زيد ضرب او ضارب فان الضرب في الخارج
حصل بايجاده اياه في الخارج لا بقوله زيد ضرب او ضارب وفي قوله انت طالق الطلاق لا يحصل الا بهذا
القول لان الشرع جعله انشاء للطلاق مثل قوله بعت واشتريت فاذا كان كذلك يكون الطلاق في قوله
انت طالق ثابتا شرعا لا لغة فكان المقتضى هذا هو الفرق بين مصدر ضارب وطالق فاحفظه فانه كلام
لطيف ولقائل ان يقول لما كان قوله انت طالق موضوعا في الشرع لانشاء الطلاق مثل قوله بعت واشتريت
فلا حاجة الى ثبوت الطلاق اقتضاء واجيب بان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء باعتبار انه موضوع في
الشرع لوقوع الطلاق واما في اللغة فلا حاجة الى ثبوت الطلاق اقتضاء لانه يحتمل الكذب في اللغة وكذا في
سائر الاخبار التي وضعت للانشاء فالبيع في بعت مثلا ثابتا بالاقتضاء ايضا كالطلاق في انت
طالق نص على ذلك صاحب السغناقي وكذا اذا قال هذا مثال المشهور في الشرعيات اي اذا قال رجل
لآخر اعتق عبدك عني بالف درهم فقال المامور اعتقت يقع العتق عن الآمر ويجب عليه اي على الامر
الالف ولو كان الامر نوى به بهذا العتق الكفارة اي عتق الكفارة يقع العتق عما نوى اي عن الذي نواه
وهو الكفارة لحصول العتق حقيقة بعد البيع الذي ثبت بينهما بطريق الاقتضاء فهذا يؤيد وقوع
العتق عن الآمر وذلك اي وقوع العتق عن الآمر ثابت لان قوله اي قول الامر اعتق عبدك عني يقتضي
بيعا قوله اي قول الامر بعه اي بع عبدك مني بالف درهم ثم كن وكيلي في الاعتاق فاعتقه اي ذلك العبد
عني وهذا لان الامر بالاعتاق يقتضي ثبوت الملك للآمر لان الاعتاق لا يصح بدون الملك لقوله عليه السلام
لا عتق فيما لا يملك ابن آدم والملك يقتضي سببا وذكر العوض دليل على البيع فاعتبر البيع اقتضاء واذا ثبت
البيع ثبت القبول كذلك لتوقف الاعتاق عن الآمر على القبول ايضا لانه ركن في باب البيع وكذا قول المامور
اعتقت يقتضي بيعي قوله بعته منك بالف ثم صرت وكيلا فاعتقت وهذا لان قول الامر بعه مني بالف درهم

امر بالبيع وليس بايجاب ولا يثبت بهذا المقتضي بيع ولا شراء لانه امر بمجرد امر وانما يثبت البيع بقول
المامور اعتقت فكأنه قال بعت ثم صرت وكيلا فاعتقت وبهذا الكلام حصل الايجاب ويجوز ان
يقال كلام الآمر يقتضي الايجاب وكلام المامور يقتضي القبول وهذا اصح فيثبت البيع اي الامر بالبيع من
كلام الآمر والبيع من كلاميهما سابقا على الاعتاق ويمكن ان يراد بالبيع الايجاب وهو المطابق للسياق
اي فيثبت الايجاب بطريق الاقتضاء وصار كأنه قال الآمر بع عبدك عني بالف درهم ثم كن وكيلي بالاعتاق
فيكون امرا بالبيع منه والاعتاق عنه جميعا فقال المامور بعته منك بالف ثم صرت وكيلا فاعتقت فبا
الضرورة كانت العتق واقعا عن الآمر فيثبت القبول اي قبول البيع من البائع او من المشتري وكذلك اي
بطريق الاقتضاء الخ لانه اي لان القبول ركن في باب البيع والشيء لا يوجد بدون ركنه فالمقتضي للبيع
يكون مقتضيا للقبول ضرورة هو اختيار المصنف رح تخالف الشيخين وغيرهما فانهم لم يتعرضوا ثبوت القبول
اقتضاء وللقائل ان يقول القبول من المشتري وهو الآمر كيف يثبت باقتضاء كلام المامور وهذا لان
الايجاب يثبت من كلام المامور حيث قال اعتقت وهو بمعنى بعت ثم اعتقت عنك ويمكن ان
يجاب عنه بان كلام الآمر اعتق عبدك يقتضي قبول البيع لان الامر بالاعتاق انما يصح بعد قبول البيع
تامل ولقائل ان يقول لا حاجة الى اثبات البيع ههنا بطريق الاقتضاء لان المقتضي انما يقدر فيما لم يمكن العمل
بالمنصوص بدون شرط تقدمه وههنا امكن العمل بالامر بالاعتاق بدون شرط تقدم البيع عليه بان يحمل
الامر على طلب اعتاق العبد من المخاطب وان كان مملوكا له اعتاقا على مال وهو الالف فيكون كلمة
عني في قوله عني للسببية اي بمجيئي وشفاعتي او يحمل قبول الالف تبرعا على تقدير اعتاقه او يحمل قوله الالف
اعتق على كتابة تجوزا اذ الكلام اذا دار بين المجاز والاضمار كان المجاز هو اولى فلا حاجة الى اظهار
المقتضي ولهذا اي ولاجل ان ما يصح الامر بالاعتاق من اسباب الملك يثبت اقتضاء قال ابو يوسف رح
اذا قال رجل لآخر اعتق عبدك عني بغير شيء اي بغير عوض فقال المامور اعتقت يقع العتق عن الآمر
فيكون هذا اي قوله اعتق عبدك عني بغير شيء مقتضيا للهبة اي هبة المامور من الآمر والتوكيل اي توكيل
الآمر المامور لان الهبة تمليك بغير عوض فصار كأنه قال هب عبدك لي وكن وكيلي في الاعتاق فقال المامور
وهبت

بمنزلة القبول في باب البيع وانه يثبت اقتضاء

اي القبول

وهبت وصرت وكيلا فاعتقت ولا يحتاج فيه اي في الهبة الثابتة اقتضاء الى القبض صريحا بل يثبت
اقتضاء لانه لما ثبت الهبة اقتضاء والهبة لا تتم الا بالقبض يثبت القبض اقتضاء لانه هو اللفظ
غير مذكور في الكتاب الشيخ اي لان القبض بمنزلة القبول في باب البيع يتعلق بمحذوف اي بل يثبت القبض
اقتضاء ولا يحتاج الى القبض صريحا ملكه القبض في باب الهبة ولكنا نقول هذا جواب ابي حنيفة و
ومحمد رح لقول ابي يوسف رح اي لكنا نقول في الفرق بين القبول في باب البيع والقبض في باب الهبة القبول
ركن في باب البيع وركن الشيء داخل في وجود ذاته فاذا اثبتنا البيع اقتضاء اثبتنا القبول ضرورة
اقتضاء ايضا بخلاف القبض في باب الهبة فانه ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة متعلق بالحكم
بطريق الاقتضاء صفة الحكم ليكون الحكم الثابت بطريق الاقتضاء حكما بالقبض بل هو شرط وشرط الشيء
خارج عن ذاته فلا يكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكما بالقبض ولقائل بل ان يقول ان الشيء كما لا يتم
وجوده الا بالركن يتوقف وجوده على الشرط كذا ذكره الشارح لو وحاصل الاعتراض ان المؤثر في ثبوت
المقتضي انما هو توقف المنصوص والمنصوص كما يتوقف على الركن يتوقف على الشرط لان الشيء كما لا
وجوده يتم الا بالركن يتوقف وجوده على الشرط والقبض شرط في الهبة فينبغي ان يثبت بالاقتضاء واجيب
بان المقتضي اصل والمقتضي تبع فيلزم ان يكون المقتضي من جنس المقتضي فلا يثبت القبض الذي هو
فعل حسي بطريق الاقتضاء في ضمن القول وهو الهبة لان الفعل الحسي لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن
اثباته بطريق الاقتضاء فان قيل ان المقتضي يثبت بشروط المقتضي لا بشروط نفسه فينبغي ان يقع
العتق عن الآمر لان الهبة ثبت مقتضى للعتق فيثبت بشروطه ويسقط شرط الهبة مقصودا
وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول مقصودا في البيع الثابت اقتضاء بل اولى لان القبول ركن
في البيع والقبض شرط في الهبة فاذا سقط الركن ثمه لكونه ثابتا بمقتضى العتق مع ان الركن اقوى
من الشرط فلان يسقط الشرط اولى هذا اولى قيل ان ثبوت المقتضي بهذه الطريق شرعي فانما يسقط ما يحتمل
السقوط شرعا في الجملة والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فانه وان كان
ركنا يحتمل السقوط في الجملة كما ذكر في الصلوة الا ترى ان البيع ينعقد بالتعاطي فيسقط الايجاب

والعقول فان قيل لم لا يجعل الآمر قابضا للعبد بحكم النيابة [illegible] نصحيحا [illegible] كما في قولك اطعم عن مالك
عن كفارة يميني حيث جاز ويثبت الملك والقبض للآمر بحكم النيابة الفقير منه قبل الهبة يحتاج الى القبض
بالاحراز الحسي لان الاحراز الحسي في الخارج وذلك لم يوجد الا من الآمر حقيقة فظاهره ان العبد في يد المولى
محرز وحكم المقتضي انه اي ان المقتضي يثبت بطريق الضرورة اي ضرورة تصحيح المنصوص فيقدر المقتضي
بقدر الضرورة اي ضرورة صحته اي لا يتجاوز عن قدر الضرورة وللقائل ان يقول المقتضي هو الثابت بطريق
الضرورة فكيف يكون هذا الحكم اللهم الا ان يحمل كلامه على القلب اي وحكمه ان يقدر بقدر الضرورة فانه يثبت
بطريق الضرورة فان قيل ان المقتضي لما ثبت بطريق الضرورة كيف يوجد في كلام الله مع ان الله تعالى منزه عن العجز
والضرورة علوا كبيرا قيل هذه الضرورة انما ترجع الى المستدل لا الى المتكلم فلا ينافي كون المقتضي في كلام الله سبحانه وتعالى
ولهذا اي ولاجل ان المقتضي يثبت بطريق الضرورة قلنا اذا قال رجل لامرأته انت طالق ونوى به اي بقوله
انت طالق الثلث اي ثلث تطليقات لا يصح نيته لان الطلاق الثابت بقوله انت طالق بقدر اي
يعتبر ويجعل مذكورا مفعول ثان اذا جعل بقدر بمعنى يجعل بطريق الاقتضاء لتصحيح قوله انت طالق شرعا له
فيقدر الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء بقدر الضرورة اي ضرورة صحة قوله انت طالق والضرورة ترتفع
بالطلاق الواحد فيقدر الطلاق مذكورا في حق الطلاق الواحد لا في حق ما وراءه لعدم الضرورة وللقائل ان يقول
هذا منقوض بقوله طلقي نفسك حيث يصح فيه نية الثلاث مع ان الطلاق فيه ثبت اقتضاء عند المصنف وغيره
مما لا يفصل بين المقتضي والمحذوف يكون المقتضي امرا شرعيا والمحذوف لغويا كما في انت طالق وطلقتك اذ اسم
الفاعل والماضي والامر سواء في دلالتها على المصدر لغة واجيب بان قوله طلقي مختصر من طلب الفعل بالمصدر
اي افعلي فعل الطلاق وكذلك سائر الفاظ الامر والمختصر من الكلام والمطول سواء فكان المصدر في الامر
كالملفوظ فيصح تعميمه اذ المصدر جنس يقع على الادنى ويحتمل الكل وللقائل ان يقول كما ان قوله طلقي مختصر من
افعلي فعل الطلاق فكذا طلقت مختصر من فعلت فعل التطليق لما عرف ان كلا من تصاريف الفعل
مختصر من الاخبار بالفعل بالمصدر فينبغي ان يصح نية الثلث في الفصلين ثم اعلم ان من فرق بين
المقتضي والمحذوف يكون الاول شرعيا والثاني لغويا يرد عليه ان كلا من اسم الفاعل والماضي والامر

سواء

سواء في دلالتها على المصدر فكيف قالوا ان قوله انت طالق وطلقتك يدل على الطلاق شرعا وان قوله طلقي يدل على
الطلاق لغة فيصح نية الثلث في هذا دون الاولين وعلى هذا الاصل وهو ان المقتضي يثبت بقدر الضرورة
يخرج الحكم ثم قوله وعلى هذا متعلق بقوله بناء على وهو بمعنى ابني وقع صفة مصدر محذوف اي يخرج الحكم
تخريجا مبنيا على هذا الاصل في قوله اي قول الرجل ان اكلت فكذا ونوى به اي بهذا الكلام الفعل بتاويل
عطف المصدر على قوله في قوله اي ونيته او باول قوله في قوله بان قال اي يخرج الحكم في ان قال فيكون عطفا على قال
او حال بتقدير قد وليس لعطف اي وقد نوى به طعاما دون طعام بان قال اردت به الخبز دون
المطبوخ لا يصح نيته عندنا لا قضاء ولا ديانة قوله لا يصح جملة استئنافية لان الاكل يقتضي طعاما اي
ماكولا فكان ذلك اي الطعام ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر الطعام الثابت بطريق الاقتضاء بقدر الضرورة
والضرورة ترتفع بالفرد المطلق من الطعام ولا تخصيص اي لا يتصور التخصيص في الفرد المطلق لان التخصيص
يعتمد العموم ولا عموم للمقتضي فان قيل سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضي لا عموم له لكن
لم لا يجوز ان ينوي الاكل دون الكل على ان يكون العموم في الاكل الذي هو مصدر مفهوم لغة من قوله ان اكلت لان
دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة لكونه نكرة في سياق الشرط بمنزلة ما اذا صرح
به نحو ان اكلت اكلا فانه يصدق في نية الكل دون الكل قيل المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل وهو الذي
يتوقف عليه الفعل لتوقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد ولا دلالة في الفعل على الفرد
بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو ان اكلت اكلا فانه
يدل على الافراد لانه نكرة في موضع الشرط وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية كذا قيل ... بوجهين الاول انهم
صرحوا بان المصدر اذا صرح يكون للتاكيد والتاكيد يقرر مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على
الماهية ولهذا لا يثنى ولا يجمع والثاني انهم قالوا اذا قال ان خرجت فعبدي حر ونوى به السفر خاصة صدق
وقالوا في وجهه بان ذكر الفعل لغة ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي لانه ذكر في موضع المصدر فيعم فيقبل
التخصيص بالنية وهذا ما ترى لا يفرق بين المصدر المذكور والمدلول فان قيل اذا قال ان اكلت يحنث بكل
طعام وهذا من باب العموم قيل انه ليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل بدون الطعام

يحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو اكل وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها يحنث
لا لعموم اللفظ ولكن لحصول المحلوف عليه في الاحوال كلها فكذا هذا او يقال الحنث بكل طعام لاطلاق المقتضي
لا لعموم الاترى انه لو قال اعط هذا الدراهم رجلا يكون ممتثلا امر الامر اذا اعطى اليه اي رجل كان مع ان قوله رجل
خاص مطلق لانه نكرة في موضع الاثبات وللقايل ان يقول اذا كان مطلقا جاز تقييده بطعام دون
طعام واجيب بان تعيين بعض انواع الطعام تخصيص لا تقييد وانما كان تقييدا اذا اريد الطعام الموصوف
بصفة الا ترى انه اذا اريد بالرجال قوم باعيانهم من قريش او بني تميم كان تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا
اريد الرجال بصفة العلم مثلا فان قيل فلم جاز ارادة الطعام الموصوف بصفة قيل ذلك اثبات وصف زايد
على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق الاقتضاء كصفة التعميم وللقايل ان يقول هذا
منقوض بمسئلة الخروج فان عمومه ثابت بطريق الضرورة دون اللفظ مع انكم قلتم بعمومه وجواز تخصيصه
بنية السفر باعتبار ان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي وكذا لو قال الزوج لها اي لامرأته
بعد الدخول بها اعتدي ونوى به اي بقوله اعتدي الطلاق وللقايل ان يقول اذا قال اعتدي للمدخول بها
ونوى به اعتداد الاقراء يقع الطلاق اقتضاء ولو قال لغير المدخول بها يكون استعارة محضا عن الطلاق فحق
العبارة ههنا ان يقول ونوى به اعتداد الاقراء ليصح سياق كلامه فكيف يستقيم قوله ونوى به الطلاق الجواب
الا ان يحمل الطلاق على حذف مضاف اي نوى به ايام عدة الطلاق في يستقيم المعنى يقع الطلاق اقتضاء لان قوله
لامرأته اعتدي يحتمل غير نفي يجوز ان يراد به اعتدي نعم الله تعالى عليك واعتدي نعمي عليك او اعتدي الدراهم
او اعتدي الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق
الاقتضاء لان الاعتداد اي لان الامر بالاعتداد الاقراء يقتضي وجود الطلاق سابقا على الامر بالاعتداد
ليصح الامر بالاعتداد فيقدر الطلاق موجودا ضرورة اي ضرورة صحة الامر بالاعتداد فكانه قال طلقتك
فاعتدي والضرورة ترتفع بالادنى وهو اصل الطلاق فلا يثبت الاعلى وهو البينونة فان قيل الطلاق اصل لانه
سبب والاعتداد فرع لانه حكم وما كان سببا لا يثبت اقتضاء لان المقتضى ابدا يكون تبعا للمقتضي
ولهذا لا يثبت الحرية اقتضاء فيما اذا قال لعبده كفر يمينك بالمال وتزوج اربعا لان الحرية اصل للتكفير

وزعم [illegible] فيثبت الطلاق ههنا اقتضاء وهو اصل بالنسبة الى الاعتداد قيل السبب من حيث انه وسيلة
[illegible] بطريق الاقتضاء ولهذا يثبت السبب بطريق الاقتضاء في قوله ان اغتسلت الليلة
[illegible] سبب دون سبب بخلاف الحرية فانه ليس بسبب للتكفير بل شرط كذا قيل وفيه نظر لان السبب
[illegible] من حيث انه وسيلة الى المسبب كان كالتوابع فان السبب والمسبب اصلان وهو دون عجز فرعان وهو فينبغي
[illegible] الاستعارة بينهما من الطرفين كما هي بين العلة والمعلول ولان الحرية لما كانت شرطا للتكفير والشرط تابع
[illegible] ان يثبت اقتضاء ايضا واجيب عنه بانا سلمنا ذلك لكنه لم يثبت اقتضاء لانه مغير للمقتضي لان الامر هو
[illegible] لاتباع ولاية المولى عنه كذا في فوائد الجامع الصغير ويقال الطلاق سبب خاص لا
[illegible] اصلان وهو دون عجز فرعان وهو فيجوز ان يثبت اقتضاء بخلاف الحرية فانه ليس بسبب
[illegible] ان يكون مقتضيا بل سبب التكفير الحنث والحرية شرط له وبهذا اي لثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء كان
الطلاق الواقع بقول اعتدي بعد الدخول بها رجعيا لا بائنا لان وصف البينونة زايد على قدر الضرورة اي ضرورة
[illegible] الامر بالاعتداد لان الضرورة ترتفع بالرجعي لانه دون البائن فلا يثبت وصف البينونة بطريق الاقتضاء
[illegible] اعتدي لان بالاقتضاء لا يثبت الا ما كان ثبوته ضروريا لا يصح الطلاق بدونه وبه يصح الامر بالاعتداد
[illegible] البينونة فلا يثبت البينونة ولا يقع بقوله اعتدي لها الا واحدا اي طلاق واحد وفي بعض النسخ الا واحدة
اي [illegible] واحدة رجعية ولم يذكر ان الزايد على قدر الضرورة لا يثبت بطريق الاقتضاء والزايد على الواحد زايد على قدر
الضرورة [illegible] الامر بالاعتداد الى الزايد على الواحد وللقايل ان يقول ان قوله [illegible] البينونة زايد على قدر
الضرورة [illegible] بطريق الاقتضاء يشكل بقوله انت باين فانه لو نوى البينونة الغليظة وهي الحاصلة بالثلث يصح ان
الغليظة وصف زايد على قدر الضرورة لهذا ذكر الشارح حاصل الاشكال ان البينونة في انت باين ثبت اقتضاء كالطلاق
[illegible] فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث كما لا يصح في اعتدي لان الضرورة ترتفع بالواحد والجواب بانا سلمنا [illegible]
ثبت اقتضاء [illegible] قاطعة للملك وقاطعة للحل الذي هو وصل المحل فنية الثلث انما هي احد نوعي
[illegible] فنية بل هو تعيين احد المحتملين والمحتمل هنا قوله انت باين فيكون محلا للنية موجودا
[illegible] بعد الدخول لانه لو قال لها قبل الدخول بها اعتدي ونوى به الطلاق يقع الطلاق

معتبر
الحكم
الثلث
وليس
الاعتداد الاقراء

ونزل

يحصل الحنث ايضاً وهو كالوقت والحال فانه لو حلف وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها يحنث
لا لعموم اللفظ ولكن لحصول المحلوف عليه في الاحوال كلها فكذا هذا او يقال الحنث بكل طعام لاطلاق المقتضى
لا لعموم الا ترى انه لو قال اعط هذه الدراهم رجلا يكون ممتثلا امر الامر اذا اعطى اليها اي رجل كان مع ان قوله رجل
خاص بلا شبهة لانه نكرة في موضع الاثبات ولقائل ان يقول اذا كان مطلقا جاز تقييده بطعام دون
طعام واجيب بان تعيين بعض انواع الطعام تخصيص لا تقييد وانما كان تقييدا اذا اريد الطعام الموصوف
بصفة الا ترى انه اذا اريد بالرجال قوم باعيانهم من قريش او تميم كان تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا
اريد الرجال بصفة العلم مثلا فان قيل فلم جاز ارادة الطعام الموصوف بصفة قيل ذلك اثبات وصف زائد
على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق الاقتضاء كصفة التعميم ولقائل ان يقول هذا
منقوض بمسألة الخروج فان عمومه ثابت بطريق الضرورة دون اللفظ مع انكم قلتم بعمومه وجواز تخصيصه
بنية السفر باعتبار ان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي وكذا لو قال الزوج لها اي لامرأته
بعد الدخول بها اعتدي ونوى به اي بقوله اعتدي الطلاق ولقائل ان يقول اذا قال اعتدي للمدخول بها
ونوى به اعتداد الاقراء يقع الطلاق اقتضاء ولو قال لغير المدخول بها يكون استعارة محضا. الطلاق محض
العبارة ههنا ان يقول ونوى به اعتداد الاقراء ليصح سياق كلامه فكيف يستقيم قوله ونوى به الطلاق الذي
الا ان يحمل الكلام على حذف مضاف اي نوى به ايام عدة الطلاق في بيع المعنى يقع الطلاق اقتضاء لان قوله
لامرأته اعتدي يحتمل غير يعني يجوز ان يراد به اعتدي نعم الله تعالى عليك واعتدي نعمي عليك او اعتدي الدراهم
او اعتدي الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية يثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق
الاقتضاء لان الاعتداد اي لان الامر بالاعتداد الاقراء يقتضي وجود الطلاق سابقا على الامر بالاعتداد
ليصح الامر بالاعتداد فيقدر الطلاق موجودا ضرورة اي ضرورة صحة الامر بالاعتداد فكأنه قال طلقتك
فاعتدي والضرورة ترتفع بالادنى وهو اصل الطلاق فلا يثبت الاعلى وهو البينونة فان قيل الطلاق اصل لانه
سبب والاعتداد فرع لانه مسبب وما كان سببا لا يثبت اقتضاء لان المقتضى ابدا يكون تبعا للمقتضي
ولهذا لا يثبت الحرية اقتضاء فيما اذا قال لعبده كفر يمينك بالمال او تزوج اربعا لان الحرية اصل للتكفير
ونحو

[illegible] كيف يثبت الطلاق ههنا اقتضاء وهو اصل بالنسبة الى الاعتداد قيل السبب من حيث انه وسيلة
[illegible] ان يثبت بطريق الاقتضاء ولهذا يثبت السبب بطريق الاقتضاء في قوله ان اغتسلت الليلة
[illegible] يثبت سبب دون سبب بخلاف الحرية فانه ليس بسبب للتكفير بل شرط له كذا قيل وفيه نظر لان السبب
[illegible] من حيث انه وسيلة الى المسبب كان كل واحد من السبب والمسبب اصلا من وجه دون وجه فرعا من وجه فينبغي
[illegible] لاستحالة بينهما من الطرفين كما في بين العلة والمعلول ولان الحرية لما كانت شرطا للتكفير والشرط تابع
[illegible] ان يثبت اقتضاء هو والجواب عنه بانا نسلم ذلك لكنه لم يثبت اقتضاء ولانه مغير للمقتضي لان الامر هو
بالتكفير [illegible] تقدير الحرية لانقطاع ولاية المولى عنه كذا في فوائد الجامع الصغير او يقال الطلاق سبب خاص لا
[illegible] اصلا من وجه وفرعا من وجه فجوز ان يثبت اقتضاء بخلاف الحرية فانه ليس بسبب
[illegible] ان يكون [illegible] سبب التكفير الحنث والحرية شرط له وهذا اي ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء كان
الطلاق الواقع بقوله اعتدي بعد الدخول بها رجعيا لا بائنا لان وصف البينونة زائد على قدر الضرورة اي ضرورة
[illegible] الاعتداد لان الضرورة ترتفع بالرجعي لانه دون البائن فلا يثبت وصف البينونة بطريق الاقتضاء
[illegible] لان ما بالاقتضاء لا يثبت الا ما كان ثبوته ضروريا لا يصح الطلاق بدونه فيصح الامر بالاعتداد
[illegible] وصف البينونة فلا يثبت البينونة ولا يقع بقوله اعتدي لها الا واحدة اي طلاق واحد وفي بعض النسخ الا واحدة
اي [illegible] واحدة رجعية لما ذكرنا ان الزائد على قدر الضرورة لا يثبت بطريق الاقتضاء والزائد على الواحد زائد على قدر
الضرورة [illegible] صحة الامر بالاعتداد الى الزائد على الواحد ولقائل ان يقول ان قوله [illegible] البينونة زائد على قدر
الضرورة فلا يثبت بطريق الاقتضاء يشكل بقوله انت بائن فانه لو نوى البينونة الغليظة وهي التي بالثلث يصح ان
اللفظ وصف زائد على قدر الضرورة كذا ذكر الشارح حاصل الاشكال ان البينونة في انت بائن ثبت اقتضاء كالطلاق
في انت طالق فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث كما لا يصح في اعتدي لان الضرورة ترتفع بالواحد والجواب بانا نسلم ان البينونة
ثبت اقتضاء [illegible] الى قاطعة للملك وقاطعة للحل الذي هو وصف المحل فنية الثلث اي تعيين احد نوعي
[illegible] بنفس الكلام [illegible] فيثبت بل هو تعيين احد المحتملين والمحتمل هنا قوله انت بائن فيكون محلا للنية موجودا
[illegible] بعد الدخول لانه لو قال لها قبل الدخول بها اعتدي ونوى به الطلاق يقع الطلاق

معتبر
وليس
الاعتداد بالاقراء

ایضاً لکن لا بطریق الاقتضاء بل جعل مستعار الخضاء صریح اللفظ لانه لا یمکن اثباته بطریق الاقتضاء للمقتضی من ثبوت المقتضی ولا وجود لان الطلاق سبب لوجود الاعتداد فجاز ان یستعار له کما وفیه ابحاث شریفة و نکات لطیفة ذکرتها فی شرح المسامی فالنظر هناک تقف به

تاریخ وفات حافظ جیو حافظ دوست محمد
هفت و هم جمادی الثانیه روز پنجشنبه
یک هزار و دو صد و چهار و چار بود

هفت و هم از جمادی الثانیه
کرده رحلت بخوابگاه عدم
سال تاریخ رحلتش جستم
هاتف از غیب گفت باغ ارم